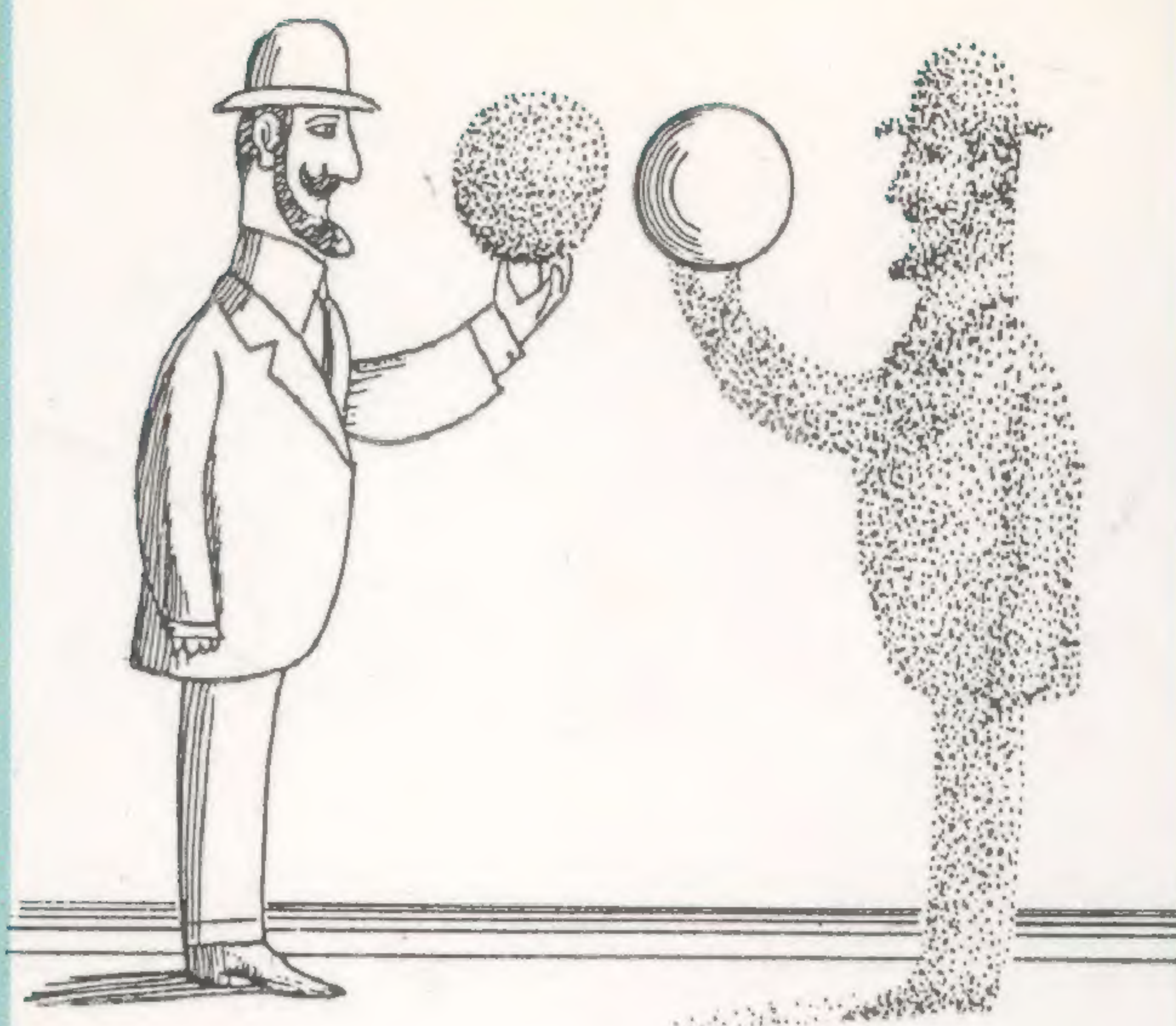


ردولف بولطمان



جُزْءُ الْإِسْلَامِ

فِي مَذَاهِبِ لَاهُوتِيَّةٍ

تأليف

د. وهبة طه أبو العلاء

مكتبة مدبولي

جذور إلحادية فى مذاهب لاهوتية

الكتاب الثانى

الكتاب : جذور إلحادية فى مذاهب لاهوتية

الكتاب الثانى ، رودلف بولطمان

الكاتب : دكتور وهبه طلعت أبو العلا

قسم الفلسفة - كلية الآداب

جامعة المنيا

الطبعة : الأولى ١٩٩٦

رقم الإيداع : ٩٦/١٠٠٤١

ISBN : 977-19-1661-0

الناشر : مكتبة مدبولى ٦ ميدان طلعت حرب

تليفاكس ٥٧٥٦٤٢١ ت ٥٧٥٢٨٥٤

لوحه الفيلاف : مقتبسة من كتاب " بحثى عن كل ما هو مطلق "

نشره بول تلش عام ١٩٦٧

جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية

الكتاب الثاني

ردولف بولطمان

تأليف

دكتور / وهبة طلعت أبو الملال

مدرس الفلسفة

كلية الآداب - جامعة المنيا

١٩٩٦

إهداء

إلى أبي وأمي
رحمهما الله وأسكنهما فسيح جناته ..

شكر وتقدير

لا أملك إلا أن أتوجه بخالص الشكر والتقدير
للسيد الدكتور ..

محمد أحمد محمد السيد ... الزميل بالقسم لما
بذله وأسرته من جهد فى تصوير معظم مراجع هذا
البحث وإرسالها بالبريد أثناء تواجده بالولايات المتحدة
الأمريكية .. فله منى خالص شكرى وامتنانى .

إن كل جيل .. يضم رجلين أو ثلاثة ..
يضحي بهم من أجل الآخرين .. وعليهم
أن يجدوا في الآلام المبرحة .. ما ينتفع
به سائر الناس .. هكذا فهمت نفسي
في أحزاني .. وأدركت أن هذا دوري ..
سورين كيوكيجورد

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تصدير	١٣
مقدمة	١٦
السيرة الذاتية	٣١
الديمثولوجيا والتطبيق الإيماني أو مرحلة الهدم	٤٠
من الهدم إلى البناء	٥٨
الديمثولوجيا بين هيدجر المبكر واللاهوت	٧٤
الدى-ميثولوجيا والتطبيق الإلحادي أو هيدجر المبكر والإلحاد	٨٧
الدى-ميثولوجيا الإلحادية بين التسمية والمعاصرة	١٢١
نهاية المطاف	١٣٧
خاتمة	١٦١
المراجع	١٦٧

(١)

تصدير

يمكن القول ، بتعبير عام ، إن عصرنا هذا لا يخرج عن كونه نتاجاً لتيارين متناقضين ظهرا أول ما ظهرا في بلاد الإغريق القديمة قبل ميلاد المسيح بوقت طويل ، وسارا جنباً إلى جنب حتى وقتنا هذا وأعنى بهما تيار بارمنيدس القائل "بالثبات" ، وتيار هرقليطس القائل "بالتغير". كما يمكن القول ، بتعبير عام أيضاً^١، إنه بينما صوت أهل الشرق على مدار التاريخ لصالح بارمنيدس ، لصالح الثبات ، انتصر الإنسان الغربي لصالح التغير. والتساؤل عما إذا كان التصويت لصالح بارمنيدس قد أفضى إلى تحجيم وتجهيل العقل ، بينما أدى التصويت لصالح هرقليطس إلى ازدهار العقل وتطوره وتعرفه على قواه الحقيقية ، هو تساؤل

(١) هذا لا يمنع من أن الغرب نفسه وقع في براثن بارمنيدس خاصة إبان فترة العصور الوسطى التي أسرع الغرب بتجاوزها مع بداية عصر النهضة ، ولا يمنع أيضاً من أن التصويت لصالح بارمنيدس قد وجد صدى في الغرب على مر العصور هذا على الرغم من أن الغلبة كانت تأتي دوماً لصالح هرقليطس ، كما لا يمنع من جهة ثالثة من أن الشرق نفسه قد شهد عبر سائر عصوره محاولات كانت تدعو إلى كسر جمود بارمنيدس ، والانفتاح على هرقليطس ، هذا على الرغم من أن سائر المحاولات كانت - ولا تزال ، وسوف تظل - تذهب أدراج الرياح أمام التصليب البارمنيدي أحادي الجانب الذي أصبح مفروضاً على الشرق (والشرق نفسه يعد من اعتبار آخر المسئول الأول عن ذلك) في الوقت الحاضر بواسطة "حراس العالم" (الذين يتخذون الآن من الولايات المعروفة بـ "المتحدة الأمريكية" - والتي أتوقع أن تلقى إن أجلاً أو عاجلاً نفس مصير "ولايات" المعسكر الشيوعي السابق وبمعرفه "حراس العالم" أيضاً خدمة لأغراضهم - مقراً علنياً لهم) الذين أصبحوا يفرضون حتى على الغرب حتمية التمسك بـ هرقليطس حتى يظل الصراع الهرقليطي-البارمنيدي قائماً باستمرار خدمة لسائر أغراض "حراس العالم" التي تنصب أساساً على ضمان استمرارية إحكام قبضتهم على العالم بل والكون كله إن أمكن.

مشروع مشروعية التساؤل عما إذا كان انتصار الشرق لصالح بارمنيدس قد أفضى فى النهاية إلى تحوله إلى *مارمنيدس* ، بينما أفضى انتصار الإنسان الغربى لصالح *هرقليطس* إلى تحوله إلى *"هرقل"يطس* . فهذه المفارقة اللغوية التى قد لا نجد لها مثيلا فى لغات أخرى تشير فى اعتقادى إلى حقيقة مؤكدة لم تنكشف على النحو الكامل إلا فى الواقع المعاصر خاصة بعد حل *"حراس العالم"* للمعسكر الشيوعى المصنوع بمعرفتهم منذ البداية وسجنهم للتاريخ نفسه فى زنزانة لم يعد بإمكانه الخروج منها - اللهم إلا بمعرفتهم وخدمة لأهدافهم القريبة والبعيدة.^٢

ولكن إذا كانت تجربة الشرق قد أفضت إلى الركود والجمود ، فقد أفضت تجربة الغرب فى نظر البعض إلى تعرض أوروبا لكارثة مدمرة تمثلت فى حربين عالميتين نتج عنهما ما نتج من تدمير على كافة المستويات جعل الحياة نفسها حياة لا تطاق ومهددة باستمرار بشبح تكرار الكارثة فى المستقبل . من هنا أدرك هذا البعض أن تجنب شبح الكارثة مع جعل الحياة الحاضرة حياة جديرة بأن تعاش حقا ، لن يتحقق إلا عن طريق الجمع بين *"بارمنيدس"* الشرق ، و*"هرقليطس"* الغرب (بين الثبات ، والتغير) ليس من خلال وضعهما فى مركب أو نسق واحد يحقق التناغم بينهما ، بل من خلال إقرارهما معا نظرا للحاجة إلى كليهما وذلك باعتبارهما ظاهرتين طبيعيتين أو أصليتين فى حياة الإنسان ويستحيل كبح إحداهما ، على حساب الأخرى تحت أى دعوى من الدعاوى لأن ذلك لن يفضى إلا إلى الشيزوفرينيا أو انفصام الشخصية ، والنفاق ... وما شابه ذلك.

والدراسة التالية سوف تحاول إكتشاف وإثبات أن مشروع بولطمان لا يخرج فى نهاية المطاف عن كونه محاولة من بين المحاولات التى تهدف إلى الجمع بين النقيض *البارمنيدى* ، والنقيض *الهرقليطى* من خلال إقرارهما معا ،

(٢) راجع للمؤلف ، *"الوجود المقلوب"* ، رؤية فلسفية معاصرة ، تقديم الأستاذ الدكتور

عبد الهادى الجوهري ، أستاذ الاجتماع السياسى وعميد كلية الآداب بالمنيا ، طبعة خاصة ،

المنيا ، ١٩٩٥م .

نظرا لاستحالة الجمع بينهما فى مركب واحد - فهذا المركب لم يحدث فى الماضى
أو فى الحاضر ولن يحدث حتى فى المستقبل - وذلك ضمناً لعدم تكرار الكارثة ،
وجعل الحياة الحاضرة حياة جديرة بأن تعيش حقاً. وعلى الرغم من أن المشروع
التالى لن يروق *أهل الشرق* بكل تأكيد ، إلا أن هذا لا يمنع من التعرف عليه من
أجل تقييمه فى ضوء الواقع المعاصر تقييماً متبادلاً ، وذلك انطلاقاً من أن التلاقح
الفكرى وحده والانفتاح - لا الانغلاق - الثقافى هو وحده الذى ينتج الجديد
الديناميكى.

غير أننى لن أستطيع أن أختم هذه الكلمات دون الإشارة إلى حقيقة على
قدر كبير من الأهمية بالنسبة لى لكونها تدخل فى عداد المبادئ التى اعتبرها
راسخة فى حياتى ومحفورة فى وجدانى مؤداها أن المحاولة التالية لا تقصد
الإساءة إلى الديانة المسيحية بأى صورة من الصور أو بأى معنى من المعانى .
فالديانة المسيحية ، مثلها فى ذلك مثل ديننا الإسلامى الحنيف وربما مثل أى دين
آخر ، لا يمكن المساس بها بأى حال من الأحوال لأنها تمتلك ، كما ذكرت فى
تصديرى *"للكتاب الأول"* ، القدرة على التحرر من أى شكل خاص قد تتبدى فيه
عند هذا المفكر أو ذاك . هذا يعنى أن الدراسة التالية لا تخرج عن كونها نقداً
فلسفياً مشروعاً لفكر بولطمان ، ومن ثم فهى لا تمس الديانة المسيحية فى ذاتها
من قريب أو بعيد.

ولبة طلعت أبو العلا

كوكب الأرض

فى ٢/٤/١٩٩٦م

مقدمة

هذا هو الكتاب الثانى فى "الثلاثية" - هذا إذا جاز لى أن أطلق عليها هذا الاسم - التى وعدت باستكمالها تباعا ، والتى تحمل عنوان "جذور إلحادية فى مذاهب لاهوتية". ولقد خصص هذا الكتاب للكشف عن الجذور الإلحادية التى أجدها كامنة فى كتابات رودلف بولطمان ، بعدما خصص الكتاب السابق - الأول - للكشف عن الجذور الإلحادية التى وجدتتها كامنة فى كتابات بول تلس. ولقد كان من المفترض أن يصدر هذا الكتاب الثانى فى عمل واحد يحوى سائر جوانب فكر هذا الرجل . ولكن نظراً لاعتبارات عملية^٢، اضطررت إلى تقسيمه إلى جزئين أحدهما هو الجزء الذى هو بين يديك الآن ، عزيزى القارئ ، والذى خصص للكشف عن الجذور الإلحادية التى أجدها فى الموضوع الرئيسى لهذا الجزء والذى أقترح ، لأسباب سوف يأتى ذكرها ، تسميته باسم الجانب النظرى من مشروع بولطمان "الدى-ميثولوجى"^٣، والآخر سوف يصدر فى وقت لاحق - هذا إذا تمكنت

(٣) يمكننى تلخيص هذه الاعتبارات فى اعتبارين رئيسيين أحدهما عملى ويخص الضخامة الشديدة لمثل هذا العمل ، والآخر منهجى ويخص إمكانية الفصل بين الاثنين استنادا إلى استقلالية موضوعهما - التى سوف يلمسها القارئ بنفسه حتى من خلال هذا الجزء - رغما عن اعتمادهما فى نهاية المطاف على بعضهما اعتمادا متبادلاً.

(٤) يجب أن أشير منذ البداية إلى أننى لم أجد فى اللغة العربية معادلاً دقيقاً لكلمة De-mythologization واشتقاقاتها فى اللغة الإنجليزية ، ولهذا اضطررت إلى نقلها معربة . ولقد كانت دقة النقل تقتضى مقابلة الكلمة بكلمة "دى-ميثولوجيزيشن". غير اننى اضطررت ، تيسيراً لسهولة النطق ، إلى تعريبها بكلمة "دى-ميثولوجيا" خاصة وأن كلمة "ميثولوجيا" نفسها تعد من الكلمات الشائعة سهلة النطق فى اللغة العربية. غير أن القارئ سوف يلاحظ فيما يلى أننى أكتب الكلمة بطريقتين إحداهما هى "ديميثولوجيا" متعمداً عدم فصل المقطع

من الإفلات من قبضة "الموت" المتربص دوماً - وسوف يخصص للكشف عن الجذور الإلحادية التي أجدها كامنة فيما أقترح تسميته باسم "الجانب العملي" لهذا المشروع.

ومما لا شك فيه أن الترتيب أو التسلسل الزمني كان يقتضى البدء بالكشف عن "الجذور الإلحادية" الكامنة في كتابات الرجل الذي جاء ترتيبه الثالث في هذه "الثلاثية" أعنى كارل بارت. فمن المعروف أن هذا الرجل احتل مركز الصدارة في مناقشات الدوائر اللاهوتية والفلسفية في أوروبا قبل بولطمان بوقت طويل ، وذلك في الفترة الواقعة ما بين الحربين اللتين عرفتا في التاريخ باسم الحرب العالمية الأولى و الحرب العالمية الثانية ، في حين لم يحظ بولطمان باهتمام هذه الدوائر إلا في أعقاب الحرب العالمية الثانية وذلك على إثر ظهور برنامجه أو مشروعه الشهير المسمى باسم "الدي-ميثولوجيا" ، والمعروف أيضاً باسم "مدخله الوجودي إلى اللاهوت" ، والذي يعد الموضوع الرئيسي الذي سوف تتعامل معه الدراسة. فمنذ ظهور ذلك المشروع قفز بولطمان إلى مركز الصدارة في المناقشات، الأمر الذي ترتب عليه انحسار الضوء تدريجياً عن كارل بارت. هذه الحقيقة عبر عنها بول تلش على أفضل نحو عندما كتب يقول: "عندما تزور أوروبا في الوقت الحاضر لن تجدها كما كانت في الماضي حيث كان كارل بارت يحتل مركز الصدارة في المناقشات ، وإنما سوف تجد أن بولطمان هو الذي يحتل الآن هذه المكانة." نفس هذه الحقيقة أكدها "جون كرويكشاتك" عندما كتب يقول:

(De-) عن المقطع (mythologization) ، والأخرى هي "دي-ميثولوجيا" مؤكداً هكذا على ضرورة فصل المقطعين عن بعضهما . هذا الاستخدام المزدوج للكلمة هو استخدام مقصود من جانبي - وليس عارضاً - وذلك لأنه يعكس ، وكما سوف ينكشف من خلال هذه الدراسة ، التطبيق المزدوج أو المتناقض لمشروع بولطمان ، أعنى ، التطبيق الإيماني-الإلحادي الذي سوف تحاول الدراسة الكشف عنه.

(٥) Paul Tillich, An Auburn Lecture delivered at Union Theological Seminary, November 10, 1952, quoted from, John Macquarrie, The

"على حين كان لاهوت كارل بارت يحظى بالاهتمام فى الفترة الواقعة ما بين الحربين العالميتين ، أصبحت دراسات رودلف بولطمان فى مجال العهد الجديد هى التى تحظى بالاهتمام منذ الحرب العالمية الثانية." ^٦ ولكن على الرغم من أن شهرة كارل بارت كانت هكذا أسبق من شهرة بولطمان ، إلا أنني اضطررت إلى تخصيص هذا الكتاب من الثلاثية لمناقشة موقف هذا الأخير. فصعوبة الحصول على كل ما كتب بارت فى فترة زمنية قصيرة قد حال دون البدء به الأمر الذى اضطرني إلى إرجاء مناقشة موقفه إلى حين التمكن من الحصول على كل مؤلفاته التى أصبحت أقتنى معظمها فى الآونة الأخيرة.

ولعلى أكون منصفاً إذا قلت إن بول تلش هو الذى يرجع إليه الفضل فى كونه أول من وجه انتباهى إلى العنصر أو النقيض الإلحادى الكامن فى مشروع بولطمان الذى صنّفه تلش ، كما كشفت فى "الكتاب الأول" ^٧ ، ضمن مدرسة "لاهوت الأزمة" ^٨ ، التى وجدها تضم ، إلى جانب بولطمان ، كلا من كارل بارت ،

Scope of Demythologizing, Bultmann and his Critics, P.13, SCM Press Ltd., London, 1960.

John Cruickshank, Aspects of the Modern European Mind, P. 155, (٦) Harlow, Long-mans, 1969.

(٧) راجع للمؤلف ، "جذور إلحادية فى مذاهب لاهوتية" ، الكتاب الأول ، بول تلش ، ص ١٠٥-

١٠٩ ، طبعة خاصة ، مطابع مصطفى الهلالي ، القاهرة ، ١٩٩٣م. هذا الكتاب سوف يرد

من الآن فصاعداً مختزلاً فى اسم "الكتاب الأول".

(٨) يقول ماكورى: "عندما قام مترجمو أعمال بولطمان المبكرة بتقديمه إلى جمهور اللاهوتيين الناطقين باللغة الإنجليزية وصفوه بأنه ينتمى إلى مجموعة سميت فى الغالب باسم مجموعة لاهوت الأزمة التى سارت على نفس روح أو منهج بارت. "Jesus And The

Word, Translators' Preface, P.V, quoted from , John Macquarrie, The Scope of Demythologizing , Bultmann and His Critics , P. 29

تكشف حقيقة مؤداها أن تلش لم يكن الوحيد الذى أدرج بولطمان وبارت ضمن مدرسة لاهوت الأزمة" ، هذا على الرغم من أن هذه الحقيقة قد لا تنفى بالضرورة كونه أول من أدرجهما فى هذه المدرسة التى يعتبر نفسه أحد ممثليها بسبب اعتقاده فى كونهما يشاركانه نفس موقف الإيمان-الإلحاد.

وهو نفسه ، والتي اعتبرها تقر موقف النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض ، الإيمان ، والإلحاد. فالقراءة المتأنية لهذا الرجل كشفت لي ، وكما سوف اوضح من خلال هذه الدراسة ، عن صدق تلميحات بول تلش. فهذا الرجل اتخذ حقا من وجودية مارتن هيدجر ستارا علنيا يخفى تحته نصفه الالحادي في مشروعه "الدي-ميثولوجي".

ولكن ، إذا كان رد الفضل هكذا لأهله يعد إنصافا ، فقد يكون من الأكثر إنصافا القول بأنه لا يوجد لاهوتى على الإطلاق تعرض للنقد من كافة النقاد بل ومن سائر الاتجاهات اللاهوتية وغير اللاهوتية مثلما حدث لـ بولطمان. فلقد اتهمه الجميع بالغموض ، والتناقض ، بل وذهب العديد منهم إلى حد اتهام مشروعه بتدمير الرسالة المسيحية نفسها. هكذا فعل هيلموت ثيليك ، وروبرت نودسن ، وفريتز بيورى ، وكارل بارت ، واوستن فارر ، ووليم نيقولا ، بالإضافة إلى كثيرين غيرهم ممن سوف يرد ذكرهم فى هذه الدراسة.

فالأول (هيلموت ثيليك) ، على سبيل المثال ، لاحظ أن مشروع بولطمان ليحطم تاريخ الخلاص. "أما الثانى (روبرت نودسن) فقد وجه الانتباه إلى أن بعض النقاد يعتقدون أن برنامج الديميثولوجيا لا يعنى سوى تحطيم الرسالة المسيحية. " ثم انتهى هو نفسه إلى نتيجة مؤداها "أن المرء لا يمكنه التمسك بالكتاب المقدس وبلاهوت بولطمان معا وفى نفس الوقت. " والمعنى الذى يريد نقله من وراء ذلك هو أن مشروع بولطمان يناقض العهد الجديد بصورة تجعل من

Helmut Thielicke, The Restatement of New Testament Mythology, in (٩) Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.141, Ed. by Hans Werner Bartsch, Translated by Reginald H. Fuller, Second Edition, S.P.C.K., London, 1964.

Robert D. Knudsen, Rudolf Bultmann, in Creative Minds in (١٠) Contemporary Theology, P.134, Ed. by Philip Edgecumbe Hughes, Wm. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1966. B.

Ibid., P.159 (١١)

غير المستطاع التمسك بالإثنين في آن واحد: فقبول أحدهما ، يعنى بالضرورة رفض الآخر. ولعل هذا هو ما جعله يضيف: "أن ما يقدمه بولطمان لا يصح أن يسمى بالمسيحية".^{١٢} أما الثالث (فريتز بيورى) فقد أشار ، كما ذكر ماكورى ، إلى "وجود عدم اتساق وغموض راديكاليين في فكر بولطمان ، الأمر الذى جعله يقرر أن بولطمان قد جعل من عدم الوضوح مبدأً للاهوته! ، ثم وصل به الأمر إلى حد أنه أعلن أن صعوبات بولطمان هي صعوبات لا يمكن التغلب عليها".^{١٣} أما الرابع (كارل بارت) فقد وصل اتهامه لـ بولطمان بالغموض والتضارب إلى الحد الذى جعله يضع هذا الاتهام حتى في عنوان مقالته التى أسهم بها في مناقشة مشروع بولطمان ، والتى أسماها: "رودلف بولطمان - محاولة لفهمه".^{١٤} فالمغزى الذى يريد نقله من وراء هذا العنوان هو مغزى واضح بما فيه الكفاية. فهو يريد نقل انطباعه الذى مؤداه أن بولطمان يتسم بالغموض والتناقض إلى حد يجعل من الصعب ، إن لم يكن من المحال ، فهمه. وهو حقا خصص جانبا كبيرا من مقالته لبيان بعض الأوجه التى يجدها تكشف عن غموض وتناقض هذا الرجل.^{١٥} أما الخامس (أوستن فارر) فقد أشار إلى أن أقوال بولطمان نفسه تجعله عرضة للاتهام بعدم الاتساق ، وتشكك في كونه يقول بعدمية لاهوتية.^{١٦} وأما السادس (وليم نيقولا) فقد أشار إلى أنه حتى في داخل الكنيسة اللوثرية نفسها التى ينتمى

Ibid., P.158.(١٢)

In Kerygma Und Mythos, 2, PP.85, 93, 96, quoted from, John (١٣)
Macquarrie, The Scope of Demythologizing, Bultmann and His Critics,
P.132.

Karl Barth, Rudolf Bultmann-an Attempt to Understand Him, in(١٤)
-Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.83, Ed. by Hans
Werner Bartsch, Translated by Reginald H. Fuller, S.P.C.K., London,
1962.

Ibid., PP.83-132.(١٥)

Austin Farrer, An English Appreciation, in Kerygma and Myth, a (١٦)
Theological Debate, Vol.1, P.213.

إليها بولطمان ، اتهمه البعض بأنه يختزل العهد الجديد اختزالاً شديداً يصل به إلى حد الخروج على المجتمع المسيحى.^{١٧} حتى الكاثوليك الرومان ، هكذا يقول ماكورى ، شاركوا الكتاب البروتستانت

”عدم الرضى عن موقف بولطمان من المكانة التاريخية للأحداث المدونة فى العهد الجديد. فلقد هاجم البروفسور كارل آدم آراء بولطمان فى البعث على وجه الخصوص ، وذلك من وازع رغبته فى التأكيد على أن أحداث عيد الفصح كانت مسألة تاريخ فعلى أو حقيقى ، وانطلاقاً أيضاً من اعتقاده فى أن تحليل بولطمان يستبعد أو ينغى هذه التاريخية الفعلية. هذا بالإضافة إلى أن الكاثوليك الرومان يشاركون البروتستانت عدم الرضى عن مدخل بولطمان إلى مشكلات التأويل ، خاصة محاولته توضيح تعاليم العهد الجديد بلغة الفهم- الذاتى الذى نقده الأب مالفيز انطلاقاً من أن الكتاب المقدس ليس فى جوهره بحثاً علمياً فى الأنثروبولوجيا ، لأن كل غايته تكمن فى معرفة الله وفى تأمل الله.“^{١٨}

وإلى نفس هذا الموقف الذى اتخذه الكاثوليك الرومان والبروتستانت ، تشيع تقريباً ، وكما أشار ماكورى ، سائر اللاهوتيين التقليديين من مختلف الملل والنحل ، والذين لخص ماكورى شيئاً من موقفهم على النحو التالى:

”إن مدخل بولطمان الوجودى إلى اللاهوت هو مدخل يتسم بالتطرف إلى حد أنه أثار انتقادات عدائية من جانب اللاهوتيين الذين ينتمون

William Nicholls, Systematic and Philosophical Theology, P.153,(١٧)

Penguin Books Ltd., England, 1969.

John Macquarrie, The Scope of Demythologizing, Bultmann and his Critics, PP.102-103.(١٨)

إلى المدارس التقليدية. صحيح أنهم يعترفون جميعاً إن بولطمان قد
خلع على العهد الجديد أهمية جديدة ، غير أنهم يعتقدون أيضاً أنه
اضطر إلى أن يدفع ثمنًا باهظاً لقاء ذلك. ألم يدرج كافة المسائل فى
نطاق الذاتية ، محطماً بذلك كل عنصر موضوعى فى المسيحية ؟ ألم
يستبعد ، وذلك من خلال اعتباره للكثير من جوانب العهد الجديد
جوانباً أسطورية ، الأسس التاريخية التى من المفترض أن المسيحية
تقوم عليها ؟ ألم يبحر كثيراً فى اتجاه تفكيك الإيمان المسيحى إلى
فلسفة وجود يمكن أن نتحدث من خلالها عن طرق ممكنة للوجود
بدون أى إشارة على الإطلاق إلى العهد الجديد؟^{١٩} وهكذا.

إننى لا أريد أن أمضى قدماً فى سرد كافة الاتهامات التى وجهت إلى
بولطمان بسبب مشروعه "الدى-ميثولوجى" ، وذلك لعدة أسباب يمكن إجمال
أهمها فيما يلى. أولاً: أن جون ماكورى قد أجمل معظم - إن لم يكن كل - هذه
الانتقادات خاصة فى عمله الرئيسى: "أبعاد الديميثولوجيا ، بولطمان ونقاده" و
"لاهوت وجودى ، مقارنة بين بولطمان وهيدجر". ثانياً: أن هذه الدراسة سوف
تعرض ، من منظور خاص ، لأهم هذه الانتقادات فى مواضعها الطبيعية التى
خصصت لها فى هذه الدراسة. ثالثاً: أن سائر هذه الاتهامات لا تخرج عن كونها
انطباعات أولية تشير شكوكاً حول موقف بولطمان ، غير أنها لا تقطع بما إذا كان
موقف بولطمان الفعلى يؤكد أم لا. رابعاً: إن سائر هذه الانتقادات تغفل المنظور
الحقيقى الذى يمكنه أن يبرر كل هذه الاتهامات بل ويبرر أيضاً سائر المتناقضات
التي يصطبغ بها فكره فى شموليته ، والذي تأخذ هذه الدراسة على عاتقها مهمة
الكشف عنه وإرساء أبعاده ، أعنى ، موقف النصف ، والنصف ، النقيض ،

(١٩) John Macquarrie, Studies in Christian Existentialism, PP.110-111, The Westminster Press, Philadelphia, 1965.

والنقيض ، الإيمان - الإلحاد ، الذى اعتنقه بولطمان منذ بداية حياته وأدى به ،
وكما سوف تكشف الدراسة ، إلى تطبيق مشروعه بطريقتين إحداهما إيمانية
علنية ، والأخرى إلحادية خفية.

من هنا تبرز الأهمية الحقيقية لهذه الدراسة التى تأخذ على عاتقها مهمة
الكشف عن مشروع بولطمان "الدى-ميثولوجى" باعتباره منقسما إلى نصف أو
نقيض إيمانى علنى ، ونصف أو نقيض إلحادى خفى ، وذلك انطلاقا من اقتناع
هذه الدراسة الذى مؤداه أن هذا الانقسام نفسه لا يخرج عن كونه انعكاسا للموقف
الذى اعتنقه منذ بداية حياته وانعكس بالتالى على تطوره الفكرى فى شموليته
(فجاء "خليطا" من أفكار متناقضة ترد جميعها فى النهاية إلى نفس التناقض
السابق) أعنى موقف الإيمان-الإلحاد. حقا ، إن هذه الدراسة سوف تحاول أن
تكتشف أن هذا هو الموقف الحقيقى الذى يمكنه أن يبرر سائر الاتهامات التى
وجهت إلى بولطمان ، وأن يبرر بالتالى السر فى انقسام فكره فى شموليته إلى
أفكار متناقضة يمكن أن ترد فى نهاية المطاف إلى تناقض الإيمان-الإلحاد.

ونحن نستطيع أن نلتمس هنا شيئا من التبرير الأولى لاقتناعنا هذا من
خلال مناقشتنا لموقف يمثل أهمية خاصة بالنسبة لهذه الدراسة وذلك لكونه
يناقض الموقف الذى نأخذه على عاتقنا من كافة الوجوه أعنى موقف جون
ماكورى. فموقف هذا الرجل ينطلق من زعمه الذى مؤداه أن سائر "السلبيات" التى
يسوقها النقد بخصوص موقف بولطمان تقوم على انطباعات خاطئة بل ومتضاربة
من جانب النقد أنفسهم ولا تنصف بأى حال من الأحوال الموقف الفعلى لـ
بولطمان. لقد وجد أن أقوال النقد هى أقوال متضاربة بل ومتناقضة فيما بينها ،
الأمر الذى سهل عليه إرجاع التناقض إلى النقد أنفسهم وإلى عجزهم عن إدراك
جوهر فكر بولطمان الذى يجده ماكورى متسقا تماما مع مقتضيات اللاهوت
المسيحى. ولكى يبرر هذه النتيجة ، قام ماكورى بتصنيف سائر الانتقادات التى
وجهت إلى بولطمان فى نوعين أساسيين أحدهما جاء من اليمينيين أو التقليديين ،

والآخر جاء من اليساريين أو التقدميين أو الليبراليين ، ثم شرع بعدئذ في توضيح كيف أن موقف كل طائفة من الطائفتين من بولطمان جاء مناقضاً تماماً لموقف الطائفة الأخرى. هذا الموقف الذي يتخذه ماكورى هنا يماثل تماماً الموقف الذي عرض ولیم نيقولا لبعض جوانبه عندما كتب يقول: *إذا كان الجانب الليبرالي قد نقد بولطمان لكونه لم يجد عنده إلا قدراً ضئيلاً من الميول الليبرالية ، فإن الجانب المحافظ والجانب البارتى (نسبة إلى بارت) قد انتقدها لما وجداه عنده من ميل شديد إلى الليبرالية*.^{٢٠} والنتيجة التي كان يرمى إليها ماكورى من وراء ذلك هي الزعم بأن التناقض بين الكتاب مرده إلى النقد أنفسهم وإلى سوء فهمهم لحقيقة موقف بولطمان ، وليس مرده إلى بولطمان نفسه. فالتناقض الذي قد يكون بادياً على موقف بولطمان هو في رأى ماكورى تناقض ظاهري فقط أو بالأحرى ليس تناقضاً على الإطلاق وإنما هو مفارقة قد توحى بتناقض ظاهري فقط ، وليس بتناقض جوهري. فجوهر فكر بولطمان ، هكذا يحتج ماكورى ، ليس فيه أى تناقض على الإطلاق.^{٢١} ومن ثم يكون التناقض بين النقد راجعاً إلى عجزهم عن إدراك فكر بولطمان في شموليته. هذه النتيجة ضمنها ماكورى نصه المطول التالي الذي لخص فيه تناقض الطائفتين: المحافظة ، والليبرالية بخصوص موقف بولطمان ، والذي يقول:

"يتضح من سياق سائر الانتقادات التي وجهت إلى بولطمان أنه اتهم بالعديد من الأخطاء الجسيمة. غير أن النتيجة الاجمالية لهذه الانتقادات تبعث على التخبط الشديد ، ليس فقط لأن ما تعتبره طائفة من النقد فضيلة عند بولطمان ، تعتبره الطائفة الأخرى رذيلة ، بل أيضاً لأنه كثيراً ما يحدث أن توجه له اتهامات متناقضة وهو لا يمكن أن يكون مذنّباً على الصعيدين معاً وفي نفس الوقت. وطالما إننا سوف

William Nicholls, Systematic and Philosophical Theology, P.189. (٢٠)

John Macquarrie , The Scope of Demythologizing , Bultmann (٢١)
and his Critics, PP.27-32

نتعامل مع النقد بصورة أكثر تفصيلاً فيما بعد ، فسوف أكتفى هنا
بسرود بعض أهم صور التناقض بين هؤلاء النقاد بخصوص موقف
بولطمان. فعلى صعيد اليمين ، نجد أن هيلموت ثيليك ، الذى يعلق
أهمية كبيرة على طابع المرة الواحدة وإلى الأبد فى حادثة المسيح
(أى باعتبارها حادثة حدثت مرة واحدة وإلى الأبد ولأجل الكل) ،
يتهم بولطمان بتجاهل هذا الطابع ، غير أننا نجد على صعيد اليسار
أن فريتز بيورى ، الذى يعتقد أن الوقت قد حان كى تنسى الكنيسة
طابع المرة الواحدة وإلى الأبد ، يوجه إلى بولطمان نقداً مناقضاً تماماً
لهذا النقد مؤداه أن بولطمان يستبقى هذا الطابع. وبالإضافة إلى ذلك
نجد على صعيد اليمين أن كارل آدم ، الذى يختلف مع اللاهوتيين
الراديكاليين ، يتهم بولطمان بتبنى خط اللاهوت الليبرالى حتى
نهايته ، غير أننا نجد على صعيد اليسار أن كارل يسبرز ، الذى
يختلف مع اللاهوتيين الأرثوذكس ، يؤكد على أن بولطمان ليس
مفكراً ليبرالياً على الإطلاق. أما إميلي برونو فقد توصل إلى نتيجة
مؤداه أن ديميثولوجيا بولطمان تجعل البشارة المسيحية بشارة لا
شخصية ، وهو يعتبر هذه النتيجة بمثابة حجة قوية ضد
الديميثولوجيا ، غير أن اتش. بى. أوين يؤكد بصورة أكثر معقولة
على أن بولطمان يبالغ فى تقدير مكانة المواجهة الشخصية على
حساب استبعاد أى طريقة من طرق فهم البشارة. إن هذه الأمثلة تكفى
للتدليل على مدى التناقض بين النقاد بخصوص موقف بولطمان . ولعل
المسألة الوحيدة التى تتضح على الفور من كل ذلك هى استحالة أن
يصدق جميع النقاد معاً. ومع ذلك فهم قد يصدقون معاً هذا إذا كان
بولطمان يتبنى أفكاراً متناقضة.^{٢٧}

إن ماكورى يستبعد كما هو واضح من النص أن يكون تناقض النقاد مرده إلى
تناقض موقف بولطمان نفسه ، ومن ثم أحال التناقض إلى النقاد أنفسهم وإلى

عجزهم عن إدراك موقف بولطمان في شموليته. لقد أسقط تهمة التناقض عن بولطمان مدعيا أن ما نجده عنده ليس تناقضا وإنما هو مفارقة قد توحى بتناقض ظاهري ولكنها لا تكشف عن أي تناقض جوهري في فكره ، الأمر الذي جعله يلصق تهمة التناقض بالنقاد أنفسهم!!

غير أن السؤال الذي أريد أن أطرحه على ماكوري هنا هو: أليس الأرجح والأقرب إلى المعقولية أن يكون العكس هو الصحيح بمعنى أن تناقض النقاد مرده إلى تناقض أساسي لا سبيل إلى رفعه في موقف بولطمان نفسه ؟ إذ كيف يعقل أن يحدث كل هذا التضارب أو التناقض بين النقاد ، وكلهم يدخلون في زمرة النقاد العباقرة المشهود لهم - أمثال كارل يسبرز ، و كارل بارت ، وهيلموت ثيليك ، وفريتز بيوري ، وغيرهم - دون أن يكون هناك ما يبرر ذلك عند بولطمان نفسه ؟ إن هذه الدراسة ، هكذا يجب أن أكرر من جديد ، سوف تحاول أن تتخذ موقفاً مناقضاً لهذا الموقف الذي يتخذه ماكوري ، أعني ، سوف تحاول أن تكتشف أن هذا التناقض بين النقاد لا يرجع إلى تناقض النقاد أنفسهم بخصوص موقف بولطمان ، كما يدعي ماكوري ، وإنما يرجع إلى تناقض موقف بولطمان نفسه الأمر الذي يجعل تناقض النقاد لا يخرج عن كونه انعكاساً لتناقض موقف بولطمان نفسه. فموقفه أراه ، وكما سوف تكتشف الدراسة ، يشبه تماماً موقف بول تلس الذي كشفت عنه في "الكتاب الأول" أعني "خليطاً" من أفكار متناقضة يمكن ردها في النهاية إلى تناقض رئيسي واحد هو تناقض الإيمان-الإلحاد. هذه هي في اعتقادي الحقيقة التي يمكنها وحدها أن تبرر ذلك الكم الهائل من الاعتراضات المتضاربة والمتناقضة التي جاءت من اللاهوتيين وغير اللاهوتيين بخصوص موقفه ، والتي وصلت إلى حد اضطرار قساوسة الكنائس الإنجيلية-اللوثرية إلى عقدهم لمؤتمر في ألمانيا عام ١٩٥٣م بغرض الدعوة إلى التصدي لمشروع بولطمان نظراً لخطورته حتى على الكنيسة نفسها ، وتمخض عن ذلك إصدارهم لبيان مطول هذا نصه :

”لا تخافوا! فأنا البداية والنهاية وأنا الحى ، لقد مت ، وعاینوا فأنا
أحيا إلى الأبد ، وأملك مفاتيح الموت والجحيم.... هذه هى رسالة
هذا الأحد. إنها رسالة فعالة ، رسالة موت وبعث. إن الكنيسة
المسيحية هى عبارة عن مجتمع ينتظر ، ينتظر عودة اللورد يسوع
المسيح. فكما قام من الموت ، فسوف يعود عودًا مجيدًا كى يحاسب
الأحياء والأموات ... ونحن ننتظره مع وعینا بأن كل شىء فى الحياة
إلى زوال من أجل أن يسمو بنا فوق هذا العالم الساقط ، الذى لا نجد
فيه سوى المحن والمعاناة. فنحن ننتظر - كما وعد - سماء جديدة
وأرضا جديدة يكون فيها الصلاح ! فى هذا يكمن جوهر إیماننا ،
يكمن جوهر رسالة الكنيسة. فهذا الإیمان يقوم على حقيقة ، على
حقيقة أن يسوع هو الحى ، ورسالة الكنيسة تكمن فى كونها تشهد
دومًا على هذا الإیمان ، وتبشر به لكل الأمم عبر سائر العصور بلغتها
الخاصة بها وبأنماطها الفكرية التى تخصها.

لقد شهدت السنوات الأخيرة ، ولأسباب وجیهة ، ظهور نوع
جديد من القلق فى داخل الكنيسة. فلقد اندفع بعض اللاهوتیین فى
جامعاتنا إلى القيام بما يطلقون علیه اسم ديميثولوجيا العهد الجديد ،
وذلك من وازع ولعهم بخلق طرق جديدة لتعديل رسالة العهد الجديد
حتى تسایر العالم المعاصر. ولقد جعلهم هذا العمل معرضین لخطر
اختزال اجزاء من العهد الجديد ، بل والتخلص منه كلية. وهم قد
يكونون على صواب فى إدراكهم الذى مؤداه أن العهد الجديد قد صيغ
بلغة وبأنماط فكرية ترجع إلى العصر الذى كتب فيه . غير أنه يتعين
علینا أن نتساءل عما إذا كان عملهم هذا لا یفضى إلى إنكار حقائق
يشهد علیها الكتاب المقدس.

لقد كانت هناك ضرورة ملحة تدعو إلى دخول الكنيسة فى نقاش
مع هؤلاء اللاهوتیین. ومن هذا المنطلق حاول رجال كنائسنا وکلياتنا
ومعاهدنا اللاهوتية الدخول فى مناقشات مع ممثلین لهذه المدرسة
الفكرية بغرض التأكيد على نقاء العقيدة المسيحية.

غير أن هذا لم يعد يجدى ، ونحن نهيب برعايا الكنيسة أن يتمسكوا بقوة باعتراف يسوع المسيح ، اللورد الذى تجسّد ، وصلب ، وقام من الموت ، والذى يحيا ويجلس على يمين الأب ، بأنه سوف يعود ثانية عودًا مجيدًا. فلقد جاء فى قانون الإيمان المسيحى المنسوب إلى الرسل الإثنى عشر إن الكنيسة هى الشاهد على أفعال القدرة الإلهية المطلقة فى التاريخ عبر سائر العصور. والكنيسة تقوم فى كل يوم من أيام الآحاد بإسماع العالم اعترافها بهذا الإيمان من خلال الصلاة. وسوف يقوينا قانون الإيمان المسيحى ويشجعنا على أن نحيا حياتنا فى وسط الكوارث والمحن. ونحن نضع أنفسنا وهذا القانون على شفاهنا بين يدى الله فى هذا الزمن العصيب. فإذا عشنا ، فنحن نعيش للورد ، وإذا متنا ، فنحن نموت للورد ، ومن ثم فنحن للورد سواء عشنا أم متنا. وذلك لأن المسيح مات (صلب) وقام ثانية من أجل هذه الغاية ، إنها الغاية التى مؤداها أنه سوف يكون لورد الأموات والأحياء على حد سواء.^{٢٣}

على الرغم من أن البيان لم يشر صراحة إلى بولطمان ، إلا أنه يمكن القول ، مع بارتش^{٢٤} ، إن هذا البيان موجه أولاً وقبل كل شيء إلى هذا الرجل بالذات. والبيان ربما لا يشير إلى بولطمان فحسب ، بل يشير أيضا إلى كل المدرسة الفكرية التى ينتمى إليها أعنى مدرسة "لاهوت الأزيمة". فلقد جاء فى البيان صراحة أن نقاش رجال الكنيسة لم يكن مع بولطمان فحسب ، بل كان أيضا مع المدرسة الفكرية التى ينتمى إليها والتى تقرر ، كما ذكرت ، موقف الإيمان - الإلحاد. والبيان فى مجمله لم يكن دعوة للدخول فى مناقشات جديدة مع ممثلى هذه المدرسة عامة أو حتى مع بولطمان بصفة خاصة - فهذا العمل أصبح كما يقول النص عملاً لا جدوى منه ولا طائل من ورائه - وإنما هو فى حقيقة الأمر

Quoted from, Hans-Werner Bartsch, The Present State of the Debate (٢٣)

(1954), in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2, PP.1-2.

Ibid., P.2.(٢٤)

دعوة إلى الحرب على بولطمان بالذات لأن البيان يدعو إلى التمسك بشدة بما يدعو بولطمان ، كما سوف نرى تفصيلا فيما بعد ، إلى التخلص منه أعنى الحقيقة التاريخية لـ يسوع الناصرة ، والعود الثانى للمسيح ، وقيامه من بين الأموات ، على سبيل المثال لا الحصر. أضف إلى ذلك أن البيان قد أفصح أيضا عن القلق والمخاوف التى يثيرها مشروع بولطمان لكونه جعل بولطمان معرضا ليس فقط ، وكما يقول البيان ، لخطر اختزال بعض أجزاء من العهد الجديد ، بل أيضا ، وكما سوف نكتشف فى هذه الدراسة ، لاحتية التخلص منه كلية من خلال تحويله إلى فلسفة وجود معادلة تماما لفلسفة هيجل التى لا تخرج فى نهاية المطاف عن كونها فلسفة إلحادية فى جوهرها وصميمها ، وذلك حتى تتماشى حقًا مع عقل "الإنسان المعاصر" الذى يجده بولطمان الملحد ، كما سوف نكتشف من خلال هذه الدراسة ، "إنسانا" لم يعد بإمكانه قبول ميثولوجيا العهد الجديد ولا حتى الكيريجما Kerygma - أعنى وكما سوف يتضح بالتفصيل فيما بعد كلمة الله المبشرة إلى البشر من خلال حادثة أو فعل الله فى المسيح والتى جاءت فى الكتاب المقدس - التى يجدها بولطمان كامنة خلف اللغة المجازية والتصويرية التى صيغت بها هذه الميثولوجيا !! وأمام كل ذلك لا أملك إلا أن أطرح على ماکورى نفس السؤال من جديد: أليس الاحتمال الأقرب إلى الصدق يكمن فى أن كل المخاوف والشكوك التى يثيرها مشروع بولطمان بين رجال اللاهوت راجعة فى حقيقة الأمر إلى وجود أشياء سلبية كامنة فى موقف هذا الرجل ؟ إننى أعنى احتمالية أن يكون سائر المؤتمرات قد جانبهم الصواب فيما ذهبوا إليه ، خاصة وأن التاريخ نفسه كان ولا يزال وربما سيظل يشهد على ارتكاب الكثير من الفظائع التى تصل فى أغلب الأحيان إلى حد الاضطهاد والقتل أو سفك دماء أبرياء تتلخص كل جريمتهم فى كونهم يجهرون بآراء ومعتقدات تكون أرقى وأفضل وأدق وأصدق من تلك التى تكون سائدة - وكثيرا ما يحدث الاقتناع بها ولكن بعد فوات الأوان!! غير أن هذا لا يجب أن يمنعنا أيضا وفى نفس الوقت من إقرار أن

اعتراضات اللاهوتيين على بولطمان لها ما يبررها عند بولطمان نفسه - بغض النظر عما إذا كان بولطمان على صواب فيما ذهب إليه أم لا ، ورغما أيضا عن الحقيقة التي مؤداها أن سائر المخاوف تفشل في إدراك موقف بولطمان في شموليته أعنى باعتباره ، وكما سوف تكتشف الدراسة ، موقفاً منقسماً إلى كم لا حصر له من المتناقضات التي يمكن أن ترد في النهاية إلى تناقض الإيمان-الإلحاد.^{٢٥} هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن هذه الدراسة سوف تبهر في اتجاه معاكس تماماً للاتجاه الذى أبحر فيه ماكورى ، محاولة إثبات أن تناقض النقاد مرده في حقيقة الأمر إلى تناقض موقف بولطمان نفسه.

بهذه الكلمات نكون قد وصلنا إلى نهاية تقديمنا لهذه الدراسة ، ولكي نضع أيدينا على الإرهاصات الأولى التي تنبئ عن وجود نزعة إلحادية مبكرة عند بولطمان تطورت مع تطوره الحياتي-الفكري يتعين علينا إلقاء إطلالة على سيرته الذاتية.

(٢٥) إن تبريري لموقف بولطمان هنا لا علاقة له على الإطلاق بالحكم المتعلق بما إذا كان بولطمان على صواب فيما يذهب إليه أم لا. فمثل هذا الحكم غير وارد هنا على الإطلاق لأن الغاية الأساسية تكمن هنا في محاولة اكتشاف أن موقف بولطمان لا يخرج عن كونه موقفاً إلحادياً يلبس ثوباً إيمانياً الأمر الذى يجعل مخاوف اللاهوتيين تجاه ما يفعله بولطمان مخاوفاً حقيقية وليست مجرد انطباعات خاطئة على غرار ما يدعى ماكورى .

(٣)

السيرة الذاتية

ولد رودلف بولطمان في العشرين من أغسطس عام ١٨٨٤م ، في "ويفلستيد" التي كانت آنذاك الإمارة الكبرى لمقاطعة "أولدنبيرج" الألمانية. وبولطمان نفسه يخبرنا في سيرته الذاتية أنه ينحدر في الأصل من أسرة متدينة. فلقد كان أبوه آرثر بولطمان - الذي ينحدر بدوره ، وكما يقول بولطمان ، "من أسرة قروية كانت تمتلك مزرعة في مقاطعة بريمن"^{٢٦} - راهبا إنجليا لوثريا ، كما كان جده من ناحية أبيه (الذي ولد في مدينة فريتوين في سيراليون في غرب أفريقيا) مبشرا دينيا ، في حين كان جده من ناحية أمه راهبا في "بادن"^{٢٧} .

ولقد قضى رودلف السنوات الأولى من حياته في ألمانيا ، والتحق منذ عام ١٨٩٢م وحتى عام ١٨٩٥م بالمدرسة الابتدائية في "راستيد" التي انتقل إليها بحكم انتقال والده. ومنذ عام ١٨٩٥م وحتى عام ١٩٠٣م التحق بولطمان "بالجيمنازيوم للإنسانيات" في "أولدنبيرج" التي انتقل إليها منذ عام ١٨٩٧م على إثر انتقال والده إليها للعمل كراهب في كنيسة "لامبرتي". وهو يخبرنا بأن الفترة المبكرة من حياته سواء التي قضاها في المدرسة الابتدائية أو في "الجيمنازيوم" كانت فترة حافلة بتنوع فريد في الاهتمامات. "فبينما كنت ملتحقا بالجيمنازيوم" ، هكذا يخبرنا هو ، "كنت مهتما بصفة خاصة ، إلى جانب اهتمامي بدراسة الدين ، بدراسة الإغريق اليونان وتاريخ الأدب الألماني. هذا بالإضافة إلى أنني كنت شغوفا بارتياح المسارح وحضور الحفلات الموسيقية".^{٢٨}

Rudolf Bultmann, Autobiographical Reflections (1956), in Existence (٢٦) and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, P.283, Selected, Translated, and Introduced by Schubert M. Ogden, Living Age Books, New York, 1962.

Ibid., Loc. cit.(٢٧)

Ibid., Loc. cit.(٢٨)

وفي عام ١٩٠٣م اجتاز رودلف الامتحان النهائي "للجيمنازيوم" ، ثم بدأ في أعقاب ذلك مباشرة في دراسة اللاهوت في "توبنجن". "وبعد الدراسة هناك لمدة ثلاثة فصول دراسية ذهب" ، هكذا يقول بولطمان ، "إلى برلين للدراسة لمدة فصلين دراسيين ، ثم ذهب بعدئذ إلى ماربورج للدراسة لمدة فصلين دراسيين آخرين".^{٢٩} والشيء الجدير بالذكر هنا هو ان اهتمامات بولطمان حتى في تلك الفترة لم تكن مقصورة على الاهتمامات اللاهوتية وحدها. "فإلى جانب مداومتى على محاضرات اللاهوت" ، هكذا يخبرنا هو ، "كنت أداوم أيضاً على حضور محاضرات في الفلسفة والتاريخ".^{٣٠} غير أن هذه الاهتمامات لم تكن تمثل كل ما كان يهتم به بولطمان في تلك المرحلة من حياته. فلقد حرص أيضاً على المداومة على الاستمتاع بالحفلات الموسيقية الصاخبة وارتياح المسارح وغيرها. هذا الاستمتاع وصل إلى ذروته في "برلين" إبان إقامته فيها. "ففي برلين بالذات" ، هكذا يخبرنا هو ، "استمتعت بالمسارح والحفلات الموسيقية والمتاحف".^{٣١}

وفي عام ١٩٠٧م اجتاز رودلف أول امتحان لاهوتي له أمام "المجلس الكنسي الأعلى" في أولدنبيرج ، "ونظراً للحاجة إلى المال ، فقد عملت هناك في وظيفة مدرس في الجيمنازيوم لمدة عام واحد وذلك في الفترة من عام ١٩٠٦م حتى عام ١٩٠٧م".^{٣٢} وفي خريف عام ١٩٠٧م حصل رودلف على منحة دراسية للدراسة في ماربورج. وهو يخبرنا أن هذه المنحة قد سهلت له كثيراً الحصول على درجة الدكتوراه والتأهل للعمل كمحاضر في مجال العهد الجديد. وفي عام ١٩١٠م منح بولطمان درجة "الليسانس *Licentiate*"^{٣٣} في اللاهوت بعد كتابة رسالة في موضوع من اقتراح "يوهانس ويس" هو "أسلوب تبشير بولس والخطابة

Ibid., Loc.cit.(٢٩)

Ibid., PP. 283-284.(٣٠)

Ibid., P. 284.(٣١)

Ibid., Loc.cit.(٣٢)

(٣٣) "هي شهادة أدنى من الدكتوراه تمنحها بعض الجامعات الأوربية . The New Hamlyn Encyclopedic World Dictionary, P.960, Golden Press, London, 1971.

الكلبية-الرواقية الساخرة". وبعد الانتهاء من إعداد رسالة الدكتوراه عام ١٩١٢م - في موضوع " تأويل تيودور الموبستى" الذى اقترحه عليه فى الأصل "أدولف جوليشر" - عمل بولطمان " كمحاضر فى مجال العهد الجديد فى ماربورج التى اضطر إلى تركها فى خريف عام ١٩١٦م.^{٢٤} وفى خريف هذا العام دعى إلى "بريسلو" للعمل استاذًا مساعدًا حتى عام ١٩٢٠م . وفى تلك الفترة ، التى شهدت قيام الحرب العالمية الأولى ، تزوج بولطمان وأنجب أول طفلتين له. وهو يخبرنا بأن آخر عامين فى الحرب العالمية الأولى والأعوام التالية لهما كانت أعوامًا عصيبة بالنسبة له حيث شهدت تعرضه للعديد من صور البؤس والحرمان ، هذا بالإضافة إلى أن عام ١٩١٧م بالذات قد شهد ، كما يخبرنا هو ، مصرع أخيه الأصغر فى فرنسا. غير أن هذه الفترة لم تكن كلها عصيبة بالنسبة له. فلقد تخللتها فترات تمكن فيها من تكوين العديد من الصداقات التى ساعدته كثيرًا فى التغلب على بعض مصاعب تلك الفترة. أضف إلى ذلك أن هذه الفترة نفسها - فترة إقامته فى بروسلو - وأكبت كتابته لعمله الشهير المسمى "تاريخ تراث العهد الجديد" الذى نشر عام ١٩٢١م.

أما فى عام ١٩٢٠م فقد دعى إلى "جيسين" للعمل فى وظيفة أستاذ خلفا للأستاذ "ولهم بوزيه". وهو يعتبر السنوات التى قضاها فى "جيسين" من بين السنوات التى كانت ممتعة بالنسبة له. فهناك استطاع تكوين العديد من الصداقات ليس فقط مع أولئك الذين ينتمون إلى كليته اللاهوتية ، بل أيضًا مع سائر الزملاء فى الجامعة.^{٢٥} ولقد بلغ حبه لهذه الفترة التى قضاها فى "جيسين" حدًا جعله يعتقد أنه لن يستطيع ترك هذه الجامعة ، هذا على الرغم من أن بولطمان كان متيقنًا أيضًا وفى نفس الوقت أنه لن يستطيع رفض دعوة جامعة "ماربورج" لو وجهت إليه، وذلك لأنه كان يعتبرها " وطنه العلمى" ، إن صح التعبير - وهذا هو ما حدث بالفعل. فلقد دعت الجامعة فى خريف عام ١٩٢١م للعمل فيها خلفًا للأستاذ

Rudolf Bultmann, Autobiographical Reflections , in Existence and Faith, (٣٤)
Shorter Writings of Rudolf Bultmann, P.284.

Ibid., P.285.(٣٥)

"ولهم هيتموللر". ولم يستطع بولطمان رفض الدعوة . فانتقل إليها ولم يبرحها منذ ذلك الحين . لقد رفض حتى الدعوة التي وجهتها إليه جامعة "ليبرج" في عام ١٩٣٠م ، مفضلاً البقاء في ماربورج حتى بلوغ سن التقاعد عن التدريس الجامعي عام ١٩٥١م^{٣٦}، وإن كان ذلك لم يمنعه من ممارسة عمله اللاهوتي الذي ظل يزاوله إلى أن وافته المنية في يوليو عام ١٩٧٦م.

هذا لا يعنى أن السنوات التي قضاها بولطمان في ماربورج كانت كلها سهلة ميسورة بالنسبة له. فهو يذكرنا بأن "ماربورج" قد شهدت أعواماً مليئة بالكوارث والمحن في أعقاب تغير الأوضاع السياسية واندلاع الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٣٩م . كما يخبرنا أيضاً بأن ظروف حياته نفسها لم تأخذ في التحسن التدريجي إلا في العشرينات ، التي شهدت مولد ابنته الثالثة في عام ١٩٢٤م. ففي تلك الأثناء كان بولطمان قانعاً تماماً بالعمل مع مجموعة من الطلاب كانت لا تزال تؤمن بمبادئ "منظمة الشباب" التي أسست في ألمانيا منذ بداية القرن العشرين. غير أن هذه السنوات ، هكذا يضيف بولطمان ، قد أعقبتها سنوات أخرى فرض فيها نظام هتلر ، بكل ما لديه من وسائل للقهر والقمع والموت ، نفسه على الساحة ، الأمر الذي أدى إلى تسمم الحياة في المجتمع بصفة عامة وفي الجامعة بصفة خاصة بانعدام الثقة والتشهير والقذف بالاتهامات.^{٣٧} ومن ثم لم يتمكن بولطمان من الاستمتاع بتبادل الانفتاح أو التلاقح الثقافي وما يترتب عليه من تطور فكري إلا من خلال دائرة صغيرة من المعارف كانت تشاركه نفس العقلية ، خاصة وأن العديد من الأصدقاء اليهود الذين كانوا يشاركونه هذه المتعة كانوا قد أجبروا على الهجرة. هنا يعترف بولطمان أنه على الرغم من أن حكم النازي قد جلب معه كافة صور الرعب والهلع والفرع ، إلا أن هذا الفرع لم يمتد إلينا بصورة حقيقية إلا في أثناء الحرب التي مات فيها آخر

Ibid., Loc.cit.(٣٦)

Ibid., Loc.cit.(٣٧)

أخوتى الذى كان باقياً على قيد الحياة فى معسكرات الاعتقال.^{٣٨} حتى سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية لم تكن ميسورة بالنسبة لـ بولطمان هذا على الرغم من أنه يعترف أيضاً "بأن حاجتنا المادية تحسنت كثيراً بفضل المعونات والهدايا التى أرسلت لنا (أى لكل الألمان فى أعقاب نكبة الحرب) من الخارج".^{٣٩} فتغير الأوضاع السياسية بعد عام ١٩٤٥م قد جلب معه هوماً جديدة فضل بولطمان عدم الحديث عنها بسبب رفضه "المشاركة فى الأمور السياسية سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة".^{٤٠}

هذا فيما يتعلق بالتدرج الحياتى والعلمى والوظيفى لـ بولطمان ، أما فيما يتعلق بأولئك الذين تأثر بهم عبر مراحل هذا التدرج فيمكن تقسيمهم إلى مجموعتين أساسيتين إحداهما تخص المرحلة التى تبدأ مع بداية حياته وتنتهى بحصوله على درجة الدكتوراه فى عام ١٩١٢م والتى يمكن أن تسمى باسم مرحلة التحصيل والطلب ، والأخرى تخص مرحلة النضوج والازدهار والتى يمكن التأريخ لها تجاوزاً بالفترة التى تبدأ بعد حصوله على درجة الدكتوراه وتنتهى بنهاية حياته الفيزيكية نفسها. والمرحلة الأولى ، التى قضاها بولطمان ، كما يخبرنا هو ، متنقلاً بين العديد من المدن الألمانية طلباً للعلم ، تأثر فيها بالعديد من اللاهوتيين المدرسين الذين تتلمذ عليهم ، والذين أحصى هو نفسه أشهرهم فى عبارته التالية التى تقول :

" فى توبنجن ، كان المؤرخ الكنسى كارل مولر ، وفى برلين كان مدرس العهد القديم هيرمان جنكل ومؤرخ العقيدة أدولف هارناك ، وفى ماربورج كان مدرس العهد الجديد أدولف هيلشر واللاهوتى النسقى ولهم هيرمان ، بالإضافة إلى مدرس العهد الجديد يوهانز

Ibid., Loc.cit.(٣٨)

Ibid., Loc.cit.(٣٩)

Ibid., P.286.(٤٠)

ويس الذى شجعنى على إعداد نفسى لدرجة الدكتوراه والتأهل
كمحاضر فى مجال العهد الجديد.^{٤١}

أما المرحلة الثانية - مرحلة النضوج والازدهار - فقد تأثر فيها بولطمان
بالعديد من المفكرين من مختلف الطوائف والاتجاهات. وعلى الرغم من أن
المصادر التى أثرت فى بولطمان فى هذه الفترة كانت عديدة ومتنوعة ، إلا أنه
يمكن حصر أهمها فى مصدرين أساسيين أحدهما لاهوتى ويعد امتداداً للتيارات
اللاهوتية السابقة التى تأثر بها فى مرحلته المبكرة ، والآخر فلسفى دنيوى يرتد
فى النهاية إلى فلسفة هيدجر الوجودية المبكرة التى عرضها فى كتابه " الوجود
والزمان" على وجه التحديد. والتأثير اللاهوتى انقسم بدوره إلى قسمين أحدهما
جاء من اللاهوت الليبرالى أو لاهوت الحداثة الديالكتيكى ، والآخر جاء من
اللاهوت المحافظ التقليدى. ولقد لخص بولطمان نفسه أهم من تأثر بهم فى تلك
الفترة نذكر منهم ، على سبيل المثال لا الحصر ، مدرس العهد الجديد هاتزفون
سودين ، ومدرس العهد القديم جوستاف هولشر ، وولتر باومجارتن ، بالإضافة
إلى مدرس العهد الجديد هيرش شيلر ، وجنثر بورنكام ، وغيرهم.^{٤٢}

غير أن تأثير كل هؤلاء اللاهوتيين على بولطمان لا يعد شيئاً يذكر مقارنة
بذلك التأثير الذى جاء من الفلسفة الدنيوية التى اعتبرها صاحبة التأثير الحاسم
عليه ، والتى ترد ، كما ذكرت ، إلى فلسفة هيدجر التى عرضها فى "الوجود
والزمان" الذى نشر عام ١٩٢٧م. والتساؤل الذى يطرح نفسه على الفور يجب أن
يكون تساؤلاً عن السبب الذى جعله يعترف هكذا بأن هذه الفلسفة هى صاحبة
التأثير الحاسم عليه.^{٤٣} هنا وهنا فقط نضع أيدينا على المفتاح الذى يمكنه أن
يفسر بالنسبة لنا تطوره الحياتى-الفكرى فى مجمله . فهذه الفلسفة تعد صاحبة

Ibid., P.284.(٤١)

Ibid., PP.286-287.(٤٢)

Ibid., P.288.(٤٣)

التأثير الحاسم عليه ؛ لأنه وجد فيها ما كان يعمل فى داخله منذ البداية ويريد التنفيس عنه فى أى صورة من الصور دون أن يرتاب فى أمره أحد أعنى موقف الإيمان-الإلحاد. هذا وحده هو الذى يفسر السر فى حمسه الشديد لهذه الفلسفة منذ أن تعرف عليها لأول مرة من خلال مارتن هيدجر زميله فى "ماربورج". لقد تلقف منه هذه الفلسفة لأنه وجد فيها ضالته التى طال انتظاره لها. لقد وجد فيها الستار الذى يمكنه من بث نزعتة الإلحادية الخفية فى موقفه الإيمانى العلنى ، التى لا يستطيع نشرها على الملأ خاصة وأنه يزعم أنه ينتمى إلى اللاهوت المسيحى. لقد تلقف هذه الفلسفة باعتبارها الهبة التى طالما حلم بها وتاق إليها بعد سنوات طويلة عاشها فى بؤس وحرمان واصطبغت بمرارة فقدته أشقائه وأصدقائه الذين سقطوا الواحد تلو الآخر ضحايا لدعاوى سياسية (النازية) فارغة تخطط السياسة بالدين أو الدين بالسياسة. لقد أفرغ فى هذه الفلسفة مرارة كل هذه السنوات ، ربما على غرار ما فعل والد كبير كيجورد الذى لعن الرب على الرابية الشهيرة التى طالما حدثنا عنها كبير كيجورد الفيلسوف والابن ، بعدما ذاق شظف العيش ومرارة الحياة وبؤسها وأوضاعها المقلوبة وضاق ذرعا بها.

صحيح أن بولطمان يصرح فى العلقن بأنه "عندما اشتغل مارتن هيدجر بالتدريس فى ماربورج من عام ١٩٢٢م حتى عام ١٩٢٨م سرعان ما دخلت فى مناقشات معه".^{٤٤} وصحيح أيضا أنه يشيع فى العلقن "أن عمل الفلسفة الوجودية الذى أصبحت أعرفه من خلال مناقشأتى مع مارتن هيدجر ، صار يتمتع بأهمية حاسمة بالنسبة لى ، لأننى وجدت فيه المفاهيم التى جعلت بإمكانى الحديث بشكل مناسب عن الوجود الإنسانى ، ومن ثم عن وجود المؤمن".^{٤٥} غير أن حقيقة الأمر أجدها مناقضة تماما لما يصرح به هنا فى العلقن ، وذلك لأننى أجد وراء حمسه العلنى لفلسفة هيدجر الوجودية دافعا إلحاديا خفيا لم يصرح به علنا ربما تجنباً

Ibid., P.286.(٤٤)

Ibid., P.288.(٤٥)

لغضبة اللاهوت الذى يزعم أنه ينتمى إليه. لقد وجد فيها نقيضه الإلحادى الذى كان يعايشه منذ البداية ، إلى جانب النقيض الإيمانى العلنى ، الأمر الذى ترتب عليه تطبيق بولطمان لمشروعه "الدى-ميثولوجى" بطريقتين متناقضتين إحداهما علنية إيمانية ، والأخرى خفية إلحادية. ولما كان هذا التطبيق المزدوج أو المتناقض للمشروع هو التطبيق الذى سوف تأخذ هذه الدراسة على عاتقها مهمة الكشف عنه فى أقسامها التالية ، فسوف أكتفى هنا بتبرير حقيقة معايشة بولطمان لهذا التناقض من الزاوية التى تهمنى هنا ، أعنى ، من زاوية سيرته الذاتية أو تطوره الحياتى-الفكرى. وهنا لا أملك إلا أن احتكم إلى تنويهه التالى الذى ساقه فى سياق وصفه لسيرته الذاتية والذى يقول : "لقد عشت بصفة شخصية بين تقلبات هامة فى كل من تاريخ اللاهوت المعاصر ، وتاريخ الفلسفة المعاصرة - تقلبات سارت جنباً إلى جنب فى خط متواز عجيب." ^٦ فهذه العبارة بالذات تعد فى اعتقادى خير شاهد على معايشة بولطمان عبر تطوره الحياتى-الفكرى لنوعين من التقلبات أحدهما حدث فى محيط اللاهوت المعاصر ، والآخر حدث فى محيط الفلسفة المعاصرة. وإذا كان القلب الذى حدث فى محيط الفلسفة المعاصرة لن يخرج فى حقيقة الأمر عن كونه القلب الإلحادى الذى شهد انهيار وسقوط "المطلق" فى كافة صورته وأشكاله ، وذلك على نحو ما جاء فى الفلسفات المعاصرة كالفلسفة الوجودية ؛ باعتبارها مرادفة للإلحاد ، والفلسفة الوضعية المنطقية ، والفلسفة البراجماتية ، والفلسفة التحليلية ، وغيرها من الفلسفات المعاصرة التى تتفق جميعها على انهيار "المطلق" وعلى نسبية سائر الأشياء وعلى اعتبار الإنسان وحده "مقياس سائر الأشياء" ، وإذا كان القلب الذى حدث فى محيط اللاهوت المعاصر لن يخرج فى حقيقة الأمر عن كونه رد الفعل اللاهوتى تجاه هذه التقلبات الدنيوية أو بالأحرى الإلحادية ، فإننا نكون فى موقف يسمح لنا بالتأكيد على أن بولطمان قد عايش منذ البداية القلب أو النقيض الإلحادى ، إلى جانب

معاشته للتقلب أو النقيض الإيماني. هنا وهنا فقط نكون قد تقدمنا خطوة جديدة نحو تبرير دعوانا بأن تناقض النقاد بخصوص موقف بولطمان ليس مرده ، وكما يزعم ماكورى ، إلى تناقض النقاد أنفسهم ، وإنما مرده فى حقيقة الأمر إلى تناقض موقف بولطمان نفسه . فهو عايش هذا التناقض بكافة معانيه عبر تطوره الحياتى-الفكرى ، الأمر الذى يقطع بأن فكره - الذى هو حياته أيضًا ، مثله فى ذلك مثل أى وجودى آخر كما سوف نرى - لن يخرج عن كونه "خليطًا" من أفكار متناقضة يمكن ردها فى نهاية المطاف إلى تناقض الإيمان - الإلحاد.

غير أن التبرير الكامل لدعوانا هذه لن يحدث إلا إذا اكتشفنا النتيجة الحتمية التى أجدها مترتبة بالضرورة على هذا الموقف أعنى تطبيقه لمشروعه "الدى-ميثولوجى" بطريقتين متناقضتين إحداهما إيمانية علنية ، والأخرى إلحادية خفية. ففى هذه الحالة وحدها سوف نكون حقًا فى موقف يسمح لنا بأن نجزم بما لا يدع مجالاً للشك أن موقف بولطمان لا يخرج حقًا عن كونه موقفًا متناقضًا فى جوهره وصميمه على نحو يمكن رده فى مجمله وفى نهاية المطاف إلى تناقض الإيمان - الإلحاد. هذا ما سوف تأخذه الدراسة على عاتقها فى أقسامها التالية.

والاستراتيجية التى سوف تتبع هنا هى نفس الاستراتيجية التى اتبعت فى "الكتاب الأول" أعنى سوف أبدأ بتناول الجانب الإيماني للمشروع لكونه الجانب العلنى أو المباشر - وليس الأهم - عنده .

الديميثولوجيا والتطبيق الإيماني

أو مرحلة الهدم

لقد ذكرت في المقدمة أن الهدف الرئيسى لهذا الكتاب - بجزئيه - يتمثل في محاولة اكتشاف أن مشروع بولطمان "الدى-ميثولوجى" ينطوى على بعدين رئيسيين (اقترحت تسمية أحدهما باسم البعد "النظرى" ، وتسمية الآخر باسم البعد "العملى") وأن كل بعد منهما ينطوى بدوره على جانبين أحدهما إيمانى على ، والآخر إلحادى خفى. ولكى تتحقق هذه المهمة قمت ، كما ذكرت ، بتقسيم الكتاب إلى جزئين أحدهما هو الجزء الذى نحن بصدده والذى يستقل بمهمة الكشف عن البعد "النظرى" للمشروع فى جانبه الإيمانى ، والإلحادى ، والآخر هو الجزء الثانى الذى سوف يصدر فى وقت لاحق والذى سوف يخصص للكشف عن الجانب الإلحادى الذى أجده كامناً فى الجانب الإيمانى للبعد "العملى" للمشروع. غير أن السؤال الذى يجب أن يطرح نفسه هنا ، توخياً للوضوح والدقة، لا بد وأن يكون سؤالاً عما نقصده بالتحديد بالبعدين: "النظرى" و"العملى" للمشروع . والإجابة على هذا السؤال فى غاية البساطة . فالمقصود بالبعد النظرى هو ذلك البعد الذى سوف نجد بولطمان يحاول من خلاله صياغة موقفه صياغة نظرية خالصة ، أعنى، بدون أى تطبيق عملى سواء على نصوص "العهد الجديد" أو حتى على فلسفة مارتن هيدجر التى سوف نجدها تشكل جوهر مشروعه فى شموليته . أما المقصود بالبعد العملى فهو ذلك البعد الذى سوف نجد بولطمان ينتقل فيه من النظر إلى العمل ، أعنى ، إلى حيث تطبيق الأفكار النظرية لمشروعه على نصوص "العهد الجديد" مستعيناً فى ذلك بفلسفة هيدجر الوجودية التى عرضها فى كتابه " الوجود والزمان". هذه القسمة للمشروع إلى بعد نظرى ، وبعد

عملى هى قسمة لم يقم بها بولطمان نفسه ، كما لم يتعرض لها أحد من قبل . إنها محاولة من جانب المؤلف لا يقصد من ورائها سوى تبسيط موقف بولطمان المعقد وجعله أكثر قابلية للفهم ، بدون طمس أو إخفاء أى حقيقة من الحقائق التى تشكل مشروعه .

فى ضوء ذلك تكون المهمة التالية الملقاة على عاتق هذه الدراسة التى تستقل بالبعد النظرى لمشروع بولطمان متمثلة فى محاولة اكتشاف أن موقف النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض ، الإيمان-الإلحاد قد ساق بولطمان إلى تطبيق مشروعه "الدى-ميثولوجى" فى بعده النظرى بطريقتين متناقضتين إحداهما إيمانية مباشرة أو علنية وسوف نتعامل معها الآن ، والأخرى إلحادية خفية سوف نرجى الكشف عنها إلى حين الانتهاء من الجانب الإيمانى.

ونقطة البدء هنا يجب أن تنطلق من حقيقة مؤداها أن التطبيق الإيمانى لمشروع بولطمان "الدى-ميثولوجى" فى جانبه النظرى يقترح إمكانية تقسيم هذا التطبيق إلى مرحلتين إحداهما "نقدية" أو "سلبية" ، والأخرى "إيجابية" أو "تأويلية". والمرحلة الأولى هى المرحلة التى يكون فيها المشروع عبارة عن نقد لميثولوجيا "العهد الجديد" لكونها تتحدث ، من ناحية ، عن رؤية ميثولوجية فى العالم عفا عليها الزمن ولم تعد مقبولة بالنسبة "للإنسان المعاصر" الذى أصبح يقر رؤية موضوعية أو علمية فى العالم يجدها أكثر انطباقاً على الحقائق وتدحض الرؤية الميثولوجية من كافة الاعتبارات ، ولكونها تخفى خلف لغتها المجازية ، ومن الناحية الأخرى ، ذلك المقصد الحقيقى للأسطورة الذى يصر بولطمان على ضرورة الكشف عنه من خلال إعادة تأويلها ، والذى يمكن أن يكون مقبولاً حتى بالنسبة "للإنسان المعاصر" اللا-ميثولوجى.

أما المرحلة الثانية فهى المرحلة التى ينتقل فيها المشروع من مرحلة النقد - أو الهدم ، إن صح التعبير - إلى مرحلة البناء أعنى إلى حيث جعل المشروع عبارة عن إعادة تأويل أو تفسير للميثولوجيا تفسيراً وجودياً يحرر

المقصد الحقيقي للأسطورة الكامن خلف لغتها المجازية ، والذي يمكن أن يكون مفهوماً حتى بالنسبة للإنسان المعاصر" ، والمتمثل في أن الأسطورة تتحدث أساساً عن إمكانية الوجود الإنساني الأصيل أو الفريد ، عن فهم-ذاتي فريد لوجود المرء يتعين عليه أن يتخذ قراراً بشأن قبوله أو عدم قبوله. من هذا الاعتبار يكون منهج بولطمان شبيهاً ، من بعض الاعتبارات على الأقل ، بالمنهج الديكارتي المعروف بالشك الإيجابي الذي "ليهدم" لا لمجرد الهدم في ذاته بل من أجل إعادة البناء ، والذي يتلخص في كونه شكاً منهجياً يهدف إلى الوصول إلى اليقين. فالديميثولوجيا - أو إعادة التأويل تأويلاً وجودياً - الإيمانية لا تنقد نقداً هداماً ، وإنما تنقد من أجل إعادة البناء أعنى من أجل إعادة تأويل ميثولوجيا العهد الجديد تأويلاً وجودياً يجسد المعنى الأعظم الذي طمسته اللغة المجازية الحرفية لهذه الميثولوجيا. هذه القسمة "الديميثولوجيا" الإيمانية إلى مرحلتين إحداها نقدية سلبية ، والأخرى إيجابية تأويلية هي قسمة أشار إليها بولطمان نفسه في عبارته التالية التي تقول :

"إن الديميثولوجيا تكون ، من الناحية السلبية ، عبارة عن نقد للرؤية الأسطورية في العالم طالما أن هذه الرؤية تخفي المقصد الحقيقي للأسطورة . وتكون ، من الناحية الإيجابية ، عبارة عن تفسير أو تأويل وجودي ، طالما أنها تسعى إلى إيضاح أن المقصد الحقيقي للأسطورة هو الحديث عن وجود إنساني."^{٤٧}

(N)egatively, demythologizing is criticism of the mythical world picture insofar as it conceals the real intention of myth. Positively, demythologizing is existential interpretation, in that it seeks to make

Rudolf Bultmann, On The Problem of Demgthologizing (1952), in(٤٧)
Rudolf Bultmann, New Testament And Mythology And Other Basic Writings, P.99, Selected, Edited, And Translated by Schubert M. Ogden, Fortress Press, Philadelphia, 1984.

clear the intention of myth to talk about human
existence.

والمرحلة النقدية - أو السلبية - عند بولطمان ترتكز على معيارين رئيسيين. الأول هو معيار الرؤية الموضوعية في العالم التي يقول بها العلم الطبيعي المعاصر الذي بدأ أول ما بدأ في بلاد اليونان القديمة واستمر حتى وقتنا هذا ، والذي يقوم على مبدأ العلية أو السببية الطبيعية التي ترفض أى تدخل خارق للطبيعة ، إلهياً كان أم شيطانياً ، في مجرى العالم أو التاريخ أو حتى في الحياة الباطنية للأفراد ، والذي باستطاعته أن يشيد نوعاً من الأنثروبولوجيا تقوم على دراسة الإنسان دراسة موضوعية بحثة تستخدم فيها نفس المناهج العلمية المطبقة على الظواهر الطبيعية ، باعتبار أن الإنسان نفسه لن يخرج في نهاية المطاف عن كونه ظاهرة من هذه الظواهر.

أما المعيار الثانى فيقوم على ما يطلق عليه بولطمان اسم "فهم الإنسان المعاصر لذاته" ، ذلك الفهم الذى أعطى له مع الوجود ذاته ، ويستطيع بمقتضاه أن يشيد نوعاً آخرًا من الأنثروبولوجيا يختلف تمامًا عن النوع السابق من حيث كونه يقوم على فهم الإنسان لنفسه في وجوده ، باعتباره نقطة الانطلاق نحو فهم وجود الإنسان عامة. هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن هذه الأنثروبولوجيا لا تدرس الإنسان دراسة موضوعية خالصة أعنى باعتباره مجرد ظاهرة من ظواهر الطبيعة، فالإنسان يصبح بالنسبة لها الذات العارفة والموضوع القابل لأن يعرف معاً وفي نفس الوقت ، الأمر الذى يجعل المنهج المستخدم هنا هو المنهج القائم على الخبرة أو التجربة المباشرة أو على مشاركة الذات العارفة في موضوع المعرفة مشاركة مباشرة ، وليس المنهج الموضوعى البحث الذى هو منهج النوع الأول من الأنثروبولوجيا. فمن خلال فهم الإنسان لنفسه في وجوده يستطيع الإنسان أن يقدم نوعاً من الأنثروبولوجيا ترتكز أساساً على فهمه الذاتى الحيادى لمعنى الوجود الإنسانى المعطى مع الوجود ذاته ، ولهذا السبب لا يمكن وصف

هذه الأنثروبولوجيا بالذاتية الخالصة . هذه الأنثروبولوجيا هي التي تعرف في العادة باسم الأنثروبولوجيا الفينومينولوجية أو الوجودية.

ولكى يطبق معياره النقدي الأول على كوزمولوجيا العهد الجديد أعنى على رؤيته الميثولوجية في العالم ، راح بولطمان يمهد لذلك بإيضاح ماهية هذه الكوزمولوجيا من خلال سلسلة من النصوص المطولة^{٤٨} نبدأها بنصه التالي الذي يقول:

"إن كوزمولوجيا العهد الجديد هي في جوهرها كوزمولوجيا أسطورية الطابع. فهي تعتبر العالم عبارة عن بنية ذات ثلاثة أبعاد: الأرض في المركز ، وتعلوها السماء ، وأسفلها يقع العالم السفلى. والسماء هي موطن الله والموجودات السماوية-الملائكة. والعالم السفلى هو الجحيم ، مقر العذاب. حتى الأرض كانت أكثر من مجرد مسرح للأحداث الطبيعية اليومية ، للأعمال اليومية الروتينية التافهة والمشاركة بين سائر البشر. لقد كانت تعتبر أيضا مسرحاً لأفعال خارقة للطبيعة من جانب الله وملائكته من ناحية ، ومن جانب إبليس وشياطينه من ناحية أخرى. هذه القوى الخارقة للطبيعة تتدخل في مجرى الطبيعة وفي كل ما يفكر فيه البشر وحتى فيما سوف يفعلون. فالمعجزات لم تكن نادرة الحدوث على الإطلاق. فالإنسان لم يكن هو المتحكم في حياته. لقد كان عرضة لأن تتملكه أرواحا شريرة ، أو لوسوسة إبليس له بآيات شيطانية . كما كان عرضة للعكس أعنى لأن يلهم الله فكره ويرشد غاياته ، أو لأن يمنحه بصيرة سماوية ، أو لأن يمكنه الله من سماع كلمته المعينة والناجية، أو لأن يمنحه قوة خارقة للطبيعة مستمدة من روحه. وحتى التاريخ لم يكن يعتقد أنه يسير في نظام مضطرب أو لا ينقطع ، بل كان يعتقد أنه يتحرك بواسطة هذه القوى الخارقة للطبيعة التي تتحكم فيه. لقد

(٤٨) لقد اضطررت إلى الاقتباس مطولا من بولطمان في هذا السياق بالذات نظرا لغرابة ما يقوله

هنا بالنسبة " لأهل الشرق" بصفة عامة ، و" لأهل الشرق المسيحي" بصفة خاصة.

ساد الاعتقاد فى أن هذا العالم هو عالم يستعبده إبليس ، والخطيئة ،
والموت (لأن هذه الأشياء اعتبرت قوى بكل ما فى الكلمة من معنى) ،
ومن ثم فهو يعجل بنهايته.والنهاية سوف تكون عمّا قريب ،
ولسوف تتخذ شكل كارثة كونية ، يكون بعدها الحساب ، حيث يقوم
الموتى من رقاهم لكى يحاسبوا الحساب الأخير ، ويذهب البشر
بعدئذ إما إلى حيث الخلاص الأبدى ، أو إلى حيث العقاب
الأبدى.^{٤٩}

هذه الرؤية الميثولوجية فى العالم يعتبرها بولطمان ليس فقط الرؤية التى
كانت منتشرة أو سائدة بشكل أو بآخر عند الطوائف الغنوصية واليونانية ،
وغيرها ، قبل وأثناء كتابة "العهد الجديد" ، بل أيضا الفرض المسبق الذى يسلم
به "العهد الجديد" وهو يقدم حادثة الفداء أو الخلاص أو حادثة فعل الله فى
المسيح التى يبشر بها من خلال كلمة الله التى جاءت فى الكتاب المقدس. هذا
يعنى ، بتعبير بولطمان نفسه ،

"أن هذه الرؤية الميثولوجية فى العالم هى الرؤية التى يفترضها سلفاً
العهد الجديد عند تقديمه لحادثة الخلاص التى هى موضوع تبشيره.
فالعهد الجديد يبشر بلغة ميثولوجية إن نهاية الزمان قد حانت. وفى
التوقيت السليم أرسل الله ابنه ، الذى هو موجود إلهى يتمتع بوجود
سابق على الوجود ، لكى يظهر فى الأرض على هيئة إنسان ويموت
على الصليب ميتة آثم تكفيراً عن خطايا البشر. ولقد كان بعثه (أى
قيامه من الموت) ينذر بكارثة كونية. لقد تم محو الموت الذى كان
مرتباً على خطيئة آدم ، كما تم تجريد القوى الشيطانية من قوتها .
ورقى المسيح المرفوع إلى مرتبة جلوسه على يمين الله فى السماء
وجعل لورداً وملكاً . ولسوف يعود فى سحب السماء لكى يكمل عملية
الفداء ، حيث يبعث البشر من موتهم لمحاسبتهم. وعندئذ سوف يتم

Rudolf Bultmann, New Testament And Mythology, in Kerygma And (٤٩)
Myth, a Theological Debate, Vol.1, PP.1-2.

محو الخطيئة والمعاناة والموت محوًا كاملاً. لقد ساد الاعتقاد في أن كل ذلك سوف يحدث في القريب العاجل ، حقاً ، لقد اعتقد القديس بولس نفسه أن الموت لن يدركه قبل أن يشاهد أو يعاين بنفسه كل ذلك.^{٥٠}

تلك هي الرؤية الميثولوجية في العالم التي يقول بها العهد الجديد ، والتي ينقدها بولطمان في المرحلة النقدية - أو السلبية - من "الديميثولوجيا" الإيمانية، باعتبارها ، من ناحية ، رؤية ميثولوجية عفا عليها الزمن ولم تعد مقبولة بالنسبة للإنسان المعاصر" - يدخل في ذلك بولطمان نفسه - الذي أصبح يقر رؤية علمية في العالم لا تقر أى تدخل خارق للطبيعة ، ويجدها الأصدق والأكثر انطباقاً على الحقائق ، وتدحض هذه الرؤية الميثولوجية من كافة الاعتبارات ، وباعتبارها أيضاً ، ومن الناحية الأخرى ، رؤية تطمس من خلال لغتها المجازية الحرفية التي جاءت فيها ذلك المقصد الحقيقي للأسطورة الذي يصر بولطمان على ضرورة الكشف عنه ، والذي يكمن في كونها تتحدث أصلاً عن وجود إنسانى فريد أو أصيل يتعين على الإنسان أن يتخذ قراراً بشأن تحقيقه أو عدم تحقيقه ، ويكون مفهوماً حتى بالنسبة "للإنسان المعاصر" اللا-ميثولوجي.

ولقد جاء نقد بولطمان هنا في صورة سلسلة متتابعة من الأمثلة تبرر كلها عدم استقامة هذه الرؤية الميثولوجية في العالم مع الرؤية العلمية التي يقول بها الإنسان المعاصر". فهو يشير ، في المقام الأول ، إلى أن معرفة "الإنسان المعاصر" بهذا العالم ومحاولته السيطرة عليه قد ارتقت من خلال

"العلم والتكنولوجيا إلى الحد الذي جعل من غير المستطاع بالنسبة لأى شخص التمسك بجدية برؤية العهد الجديد في العالم - حقاً ، لا يوجد شخص يفعل ذلك في حقيقة الأمر. فعلى سبيل المثال ، أى معنى يمكننا أن نخلعه على عبارات جاءت في العقيدة المسيحية مثل

عبارة الهبوط إلى الجحيم أو عبارة الصعود إلى السماء ؟ نحن لم نعد نؤمن بالكون الثلاثي الأبعاد الذى تسلم به العقائد المسيحية ... وأى شخص يتمتع بأدنى مقدرة على التفكير لن يستطيع أن يفترض أن الله يعيش فى سماء تعتبر محل إقامته. فلم تعد هناك سماء بالمعنى التقليدى للكلمة. ونفس الأمر ينطبق على الجحيم بمعنى العالم السفلى الذى يقع تحت أقدامنا. وإذا كان ذلك هكذا ، فإن هذا يعنى أن قصة هبوط المسيح إلى الجحيم وصعوده إلى السماء هى قصة عفا عليها الزمن. ناهيك عن كوننا لم نعد نستطيع الاستمرار فى انتظار عودة ابن الإنسان فى سحب السماء ، أو التعشم فى أن الذى يخلص له سوف يقابله فى الهواء.^{٥١}

وفى المقام الثانى ، يشير بولطمان إلى أن نجاح "الإنسان المعاصر" فى اكتشاف قوى وقوانين الطبيعة ، التى يقف على رأسها قانون العلية الطبيعية ،

"جعل من غير المستطاع بالنسبة لنا الإيمان بالأرواح ، خيرة كانت أم شريرة . كما أصبحنا نعرف أن النجوم هى عبارة عن أجسام (أو أجرام) مادية تحكم حركتها قوانين الكون ، وليست موجودات شيطانية تستعبد الجنس البشرى لخدمتها ، وأى تأثير لها على الحياة الإنسانية يجب أن يفسر بلغة القوانين الطبيعية العادية ، ولا يمكن أن يعزى بأى حال من الأحوال إلى حقدتها أو ضعفيتها. هذا بالإضافة إلى أننا أصبحنا نعرف أن المرض والصحة ينسبان أيضا إلى العلية الطبيعية ، فهما ليسا نتاجا لفعل شيطانى أو شعوزة شريرة. لقد كفت معجزات العهد الجديد عن كونها معجزات ، والدفاع عن وجود تاريخى لهذه المعجزات إستنادا إلى الاضطرابات العصبية أو إلى إichاءات التنويم المغنطيسى لن يفضى إلا إلى تأكيد حقيقة واحدة مؤداها أن معجزات العهد الجديد قد كفت عن كونها تتمتع بطابع إعجازى. وحتى إذا كانت هناك ظواهر فسيولوجية وسيكولوجية

معينة لازلنا لا نستطيع حتى الآن إرجاعها إلا إلى علل خفية أو
مبهمة ، إلا أن ذلك لن ينفي الحقيقة التي مؤداها أننا نصر دوماً على
إرجاع هذه الظواهر إلى علل معينة ، حتى نجعلها قابلة للفهم من
الناحية العلمية. فحتى الأوكلتيزم ^{٥٢}Occultism يزعم أنه علم.
حقاً ، لقد أصبح من المحال علينا استعمال المصباح الكهربائي
واللاسلكيات والاستفادة من الاكتشافات الطبية والجراحية الحالية أو
المعاصرة ، والإيمان في نفس الوقت بعالم العهد الجديد الذي هو عالم
أرواح ومعجزات. ونحن قد نظن أن مثل هذا الإيمان أمر ممكن بالنسبة
لنا ، غير أننا لو توقعنا من غيرنا أن يحدو حدونا فإن هذا معناه جعل
الإيمان المسيحي شيئاً غير معقول وغير مقبول بالنسبة للعالم
المعاصر.^{٥٣}

حتى الأخروية الأسطورية التي جاءت في "العهد الجديد" لم تعد مقبولة في
رأى بولطمان بالنسبة "للإنسان المعاصر" ، وإن يكن لسبب آخر يختلف بعض
الشيء عن أسباب العلم الطبيعي ومؤداه

"أن باروسيا Barousia المسيح (أى عوده الثاني إلى الأرض بعد
نهاية العالم) لم تحدث على النحو الذي توقعه العهد الجديد.
فالتاريخ لم يأت إلى نهايته ، وسوف يستمر في مجراه ، كما يعرف
ذلك حتى التلميذ في المدرسة. وحتى إذا اعتقدنا في أن العالم كما
نعرفه سوف يأتى إلى نهاية في الزمان ، فنحن نتوقع أن تأخذ
النهاية شكل كارثة طبيعية ، لا شكل حادثة أسطورية كتلك التي
يتوقعها العهد الجديد. وحتى إذا فسرنا الباروسيا بلغة الرؤية

(٥٢) "الأوكلتيزم" هو مذهب الاعتقاد في القوى الخفية وفي إمكان إخضاعها لسيطرة البشر. The
New Hamlyn Encyclopedic World Dictionary, P.1154.
(٥٣) Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and
Myth, a Theological Debate, Vol.1, PP.4-5.

العلمية المعاصرة ، فلن يترتب على ذلك سوى نتيجة واحدة هي أننا
سوف نجعل من أنفسنا نقاداً للعهد الجديد عن غير وعى منا.^{٥٤}

وهكذا نقد بولطمان الرؤية الميثولوجية في العالم التي يقول بها "العهد
الجديد" في ضوء معيار العلم الطبيعي برويته المعاصرة في العالم التي يقبلها
"الإنسان المعاصر" باعتبارها الأصدق والأقرب إلى الحقائق ، وباعتبارها تدحض
رؤية العهد الجديد التي هي أصلاً رؤية غير مفهومة بالنسبة "للإنسان المعاصر"
وتدخل في عداد الميثولوجيا التي عفا عليها الزمن.

غير أن معيار العلم الطبيعي ليس هو المعيار الوحيد الذي في ضوئه ينقد
بولطمان ، في هذه المرحلة النقدية أو السلبية من تطبيقه الإيمانى النظرى
لمشروعه ، الرؤية الميثولوجية في العالم التي يقول بها العهد الجديد. فهناك ،
إلى جانب هذا المعيار ، معيار آخر سبق الإشارة إليه ويقترب بشدة بالمعيار
السابق ، أعنى ، المعيار الذى يطلق عليه بولطمان اسم معيار "الفهم-الذاتى
للإنسان المعاصر"^{٥٥} ، الذى جعل "الإنسان المعاصر" لا يستطيع فهم العديد من
المفاهيم الأساسية التى جاءت فى "العهد الجديد" ، والتى يقف على رأسها مفهوم
"الروح" أو "النبوينا πνευμα".

ولكى يطبق هذا المعيار ، راح بولطمان يمهد لذلك باختزال سائر أنواع
الفهم-الذاتى "للإنسان المعاصر" فى نوعين أساسيين أحدهما هو ما يطلق عليه
بولطمان اسم الفهم الطبيعى أو المادى أو الجسدى الخالص ، والآخر هو ما يطلق
عليه اسم الفهم المثالى أو العقلى أو الروحى الخالص. هذا الاختزال قرره
بولطمان نفسه عندما أشار إلى أن "الإنسان المعاصر" إما أنه "يفهم نفسه بلغة

Ibid., P.5.(٥٤)

Ibid., P.6.(٥٥)

الطبيعة (أو المادة أو الجسد) الخالصة *Pure Nature* ، أو بلغة الروح الخالصة *Pure Spirit*.^{٥٦}

ثم وجد بولطمان أن "الإنسان المعاصر" سوف تواجهه مشكلة أساسية ، سواء فهم نفسه من هذا الاعتبار ، أو ذاك. صحيح أن فهمه لنفسه بلغة الروح الخالصة لن يحول بينه وبين إقرار الجانب الطبيعي أو المادى من وجوده ، حتى وإن كان يعتبر الجانب الأول بمثابة الجانب الجوهرى من وجوده. وصحيح أيضا أن فهمه لنفسه بلغة الطبيعة الخالصة لن يجعله يلغى الجانب الروحى كلية حتى وإن خلع عليه معنى مخالفا لما يقره صاحب الفهم الروحى. غير أننا سوف نجد فى كلتا الحالتين أن فهم "الإنسان المعاصر" لذاته يختلف اختلافا جوهريا عن ذلك الفهم الذى جاء فى "العهد الجديد". ففى سائر الاحوال ، نجد أن "الإنسان المعاصر" يفهم ذاته باعتبارها تشكل

"وحدة واحدة. فهو ليس ضحية لتنافر غريب أو دخيل يجعله معرضا لتدخل قوى من خارج ذاته ، كما يقول العهد الجديد. فالتناغم بين سلوكه الخارجى وبين حالته الداخلية يعده شيئا يمكنه تحقيقه بنفسه ، وإذا اعتقد غيره من البشر أن وحدتهم الداخلية قد تمزقت بفعل تدخل شيطانى أو إلهى ما ، فإن الإنسان المعاصر يعد ذلك ضربا من ضروب الشيزوفرينيا أو انفصام الشخصية".^{٥٧}

هذا لا يعنى أن صاحب الفهم الطبيعى الخالص ، سيكولوجيا كان أم بيولوجيا أم غير ذلك ، ينكر تماما اعتماد الإنسان على غيره. إن العكس هو الصحيح. فهو يقر تماما هذا الاعتماد ، غير أنه يصر فى نفس الوقت على أن هذا الإقرار لا يجب أن يؤخذ على أنه يعنى أن الإنسان خاضع (أو معتمد على) لقوى خارجية متباينة أو مختلفة عن ذاته على غرار ما يدعى "العهد الجديد". وذلك لأن هذا الاعتماد يعد

Ibid., Loc. cit.(٥٦)

Ibid., Loc. cit.(٥٧)

فى نظره جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة الإنسانية ، والإنسان ليس بحاجة إلا إلى أن يفهم طبيعة وحقيقة هذا الاعتماد "حتى يسترد سيطرته على ذاته وينظم حياته على أساس عقلى".^{٥٨} ونفس الأمر يصدق حتى على صاحب الفهم الروحى الخالص. فإذا فهم الإنسان نفسه بلغة الروح ، فإنه يعلم أيضاً أنه محكوم دوماً بالجانب الطبيعى أو المادى (الجسدى) من وجوده ، غير أنه يفرق بينه وبين ذاته الأصلية (التي هى روح أساساً) ويعرف أنه مستقل ومستول عن سيطرته على الجانب الطبيعى.^{٥٩} هذا يعنى أن بولطمان يرى أن "الإنسان المعاصر" - سواء كان من القائلين بالفهم الروحى الخالص أو الفهم الطبيعى الخالص - لم يعد يفهم ، وذلك فى ضوء فهمه لذاته ، ما يقوله "العهد الجديد" عن الإنسان باعتباره ضحية لتنافر غريب أو دخيل فى طبيعته يجعله معرضاً لتدخل قوى خارجية متباينة عن ذاته. وذلك لأن "الإنسان المعاصر" يعتبر الإنسان نفسه هو المستول عن هذا التنافر مثلما هو مستول مسئولية كاملة عن استرداده لتوازنه الداخلى والخارجى على حد سواء ، وذلك انطلاقاً من رفضه لأى تدخل خارق للطبيعة ، إلهياً كان أم شيطانياً ، فى حالته الداخلية. من هذا الاعتبار وجد بولطمان أن "المعاصرين" من أنصار كلا النوعين من الفهم - الطبيعى الخالص ، والروحى الخالص - يجدون

"ما يقوله العهد الجديد عن الروح (بنىوما) وعن الأسرار المقدسة شيئاً يتصف بالغرابة وعدم القابلية للفهم. فالبيولوجى لا يستطيع أن يفهم كيف تستطيع كينونة خارقة للطبيعة مثل البنىوما أن تخترق النسيج المغلق لقواه الطبيعية وتعمل فى داخله. كما أن المثالى لا يستطيع أن يفهم كيف تستطيع بنىوما تعمل كقوة طبيعية أن تمس ، وأن تؤثر فى ، عقله ونفسه. كما أن وعيه بمسئوليته الشخصية يجعله لا يستطيع تصور كيف يستطيع التعميد فى الماء أن ينقل شيئاً سرياً يعد منذ لحظة التعميد فصاعداً وكيلاً لكل قراراته وأفعاله. وهو لا

Ibid., Loc.cit.(٥٨)

Ibid., Loc.cit.(٥٩)

يستطيع أن يفهم كيف يستطيع الطعام المادى أن ينقل قوة روحية ، أو كيف يمكن أن يفضى تلقى الافخارستيا Eucharist (أى العشاء الربانى) بدون رهبة أو خشية إلى المرض والموت الطبيعيين. إن التفسير الممكن الوحيد لكل هذه الأشياء والذي يمكن أن يكون مقبولا بالنسبة للإنسان المعاصر هو أن كل هذه المسائل تقوم على الإيحاء. فحتى التعميد نيابة عن الموتى أصبح شيئاً مستغلماً على الفهم بالنسبة للإنسان المعاصر.^{٦٠}

هذا النقد الذى يوجهه بولطمان ، فى هذه المرحلة النقدية ، لمفاهيم ميثولوجية جاءت فى "العهد الجديد" ، فى ضوء معيار "الفهم-الذاتى للإنسان المعاصر" ، لم يتوقف عند هذا الحد ، بل تعداه إلى حيث توجيه النقد لعقائد أخرى مثل العقيدة التى تقول بأن الموت قد حل فى العالم عقاباً على الخطيئة (خطيئة آدم) والعقيدة القائلة بالتكفير عن هذه الخطيئة نيابة عن البشر (الفداء أو الخلاص) من خلال الصلب ، والعقيدة القائلة بالبعث أو القيام من الموت باعتباره انتصاراً على الموت الذى جلبته خطيئة آدم ، وغيرها. فهذه كلها - بالإضافة إلى الكثير غيرها - اعتبرها بولطمان غير مقبولة فى ضوء معيار " الفهم الذاتى للإنسان المعاصر". فالعقيدة القائلة بأن الموت هو عقاب على الخطيئة (خطيئة آدم) تعد فى رأى بولطمان " عقيدة مرفوضة بالنسبة لصاحب المذهب الطبيعى وصاحب المذهب المثالى (الروحى) على حد سواء ، طالما أن كليهما يعتبر الموت عملية بسيطة وضرورية من عمليات الطبيعة".^{٦١} فصاحب المذهب الطبيعى لا يعتبر الموت مشكلة على الإطلاق لكونه يعتبره عملية ضرورية من عمليات الطبيعة ، الأمر الذى يجعله لا يستطيع أن يفهم مطلقاً معنى القول بأن الموت قد جاء إلى الوجود عقاباً على خطيئة اقترفها أو لم يقترفها شخص آخر (آدم) فى

Ibid., PP.6-7.(٦٠)

Ibid., P.7.(٦١)

سالف العصر والأوان . ونفس القول يصدق حتى على صاحب المذهب أو الفهم المثالي. صحيح أن الموت قد يسبب لصاحب هذا المذهب ، وذلك على النقيض من صاحب المذهب الطبيعي ، مشكلة معينة تتلخص في أن الموت يحطم حتى وجوده الروحي ، ناهيك عن كونه يصدر عنه. وصحيح أيضا أنه يعي كذلك أن الموت يواجهه بنوع من المفارقة تتمثل في كون أن الإنسان يعد ، من ناحية ، موجودًا روحياً ومن ثم يختلف من الناحية الجوهرية عن النباتات ، والحيوانات ، كما يعد أيضاً ، ومن الناحية الأخرى ، سجين الطبيعة فلا يختلف في مولده ، وحياته ، ومماته عن مولد وحياة وممات الحيوانات ، في حين أن المفروض ألا يكون كذلك. ولكن على الرغم من أن الموت قد يمثل هكذا مشكلة بالنسبة له ، وعلى الرغم من أنه يواجهه هكذا بهذه المفارقة ، إلا أنه

”لا يستطيع أن يفهم كيف يكون الموت عقاباً على الخطيئة. فالموجودات الإنسانية معرضة للموت حتى قبل أن ترتكب أى خطيئة. وإرجاع الموت الإنساني إلى سقوط آدم هو محض هراء ، لأن الذنب يتضمن مسئولية شخصية ، وفكرة الخطيئة الأصلية باعتبارها عدوى موروثية هي فكرة أخلاقية-زائفة ، ولا عقلانية ، ومحالة أو عبثية.“^{٦٢}

إن ما يراه بولظمان يصدق على هذه العقيدة ، يراه يصدق أيضاً على عقيدة التكفير أو الفداء. فهذه العقيدة لا تخرج في رأيه عن كونها فكرة لا يمكن قبولها في ضوء ”فهم الإنسان المعاصر لذاته.“ لأن الدعوة إلى قبول مثل هذه الفكرة سوف يجبر ”الإنسان المعاصر“ على أن يتساءل:

”كيف يمكن لذنوب إنسان ما (آدم) أن ينمحي من خلال موت شخص آخر (يسوع) لم يقترب أى ذنب – هذا إذا أمكن أصلاً الحديث عن

شخص لم يقترب ذنباً على الإطلاق ؟ يالها من أفكار بدائية عن الذنب
والصلاح تلك المتضمنة هنا ؟ وبالها من فكرة بدائية عن الله تلك
المتضمنة هنا ؟ صحيح أن معرفة الأسباب المنطقية للتضحية (الفداء)
عامة قد يلقي بالطبع بعض الضوء على نظرية التكفير أو الفداء ، ولكن
حتى في هذه الحالة ، يالها من ميثولوجيا بدائية تلك التي تحتّم أن
يصبح موجوداً إلهياً موجوداً متجسداً ويكفر بدمه عن خطايا البشر !
وحتى إذا فسرنا موت المسيح ، على غرار ما يحدث في المحاكم
القانونية ، بأنه عبارة عن صفقة بين الله والإنسان تم من خلالها
سداد دين الله على الإنسان ، فإن ذلك سوف يجعل الخطيئة مسألة
قضائية أو قانونية ، ولن تخرج عن كونها انتهاكاً خارجياً لقانون ،
الأمر الذي سيجعل سائر معاييرنا الأخلاقية معايير لا معنى لها.
وفضلاً عن ذلك ، إذا كان المسيح الذي مات بهذه الطريقة هو حقاً ابن
الله المتواجد قبل الوجود ، فماذا يعنى الموت بالنسبة له ؟ من
الواضح أن الموت لن يخرج في هذه الحالة عن كونه شيئاً تافهاً
بالنسبة له ، مادام كان يعرف سلفاً أنه سيقوم ثانية بعد ثلاثة
أيام! ٦٣

أما البعث (أو القيام من الموت) فيعتبر في نظر بولطمان أكثر الأمور
التي تستوجب النقد نظراً لكونه أكثر الأمور التي لا تحظى بالقبول في ضوء معيار
"فهم الإنسان المعاصر لذاته". وهو نفسه يعتبر بعث المسيح "حادثة أسطورية
خالصة أعنى ليس حادثة تاريخية على الإطلاق." ٦٤ وهو يراه مختلفاً عن الصلب
من اعتبار أساسي مؤداه أن الصلب كان حادثة تاريخية وقعت في وضوح النهار
وأمام مرأى الجميع ، في حين أن البعث يعتبره حادثة ميثولوجية خالصة لم تقع
في التاريخ على الإطلاق. ولهذا السبب رفضه "الإنسان المعاصر" ورفض بالتالي

Ibid., PP.7-8.(٦٣)

Ibid., P.38.(٦٤)

سائر المفاهيم الأخرى المرتبطة به مثل المقبرة الخاوية ، وأحداث عيد الفصح ، وغيرها. فكل هذه الأشياء تعد في نظر " الإنسان المعاصر " ، هكذا يرى بولطمان ، من الأمور الأسطورية غير القابلة للفهم ، وتدخل في نطاق المعجزات التي لا يمكن فهمها. فالإنسان المعاصر " لا يستطيع ، على سبيل المثال ، "أن يفهم كيف يمكن لحادثة مثل هذه أن تكون فعلا إلهيا ، أو كيف يمكنها أن تؤثر في حياته الخاصة ، ناهيك عن كونها معجزة غير قابلة أصلا للتصديق".^{٦٥} أضف إلى ذلك ، أن " الإنسان المعاصر " لن يستطيع أن يفهم حتى التأثير الغنوصي الذي امتد إلى هذه الحادثة

"والذي يفترض أن هذا المسيح الذي مات وقام ثانية لم يكن مجرد موجود إنساني بل كان إلها-إنسانا ، وأن موته وبعثه ليسا حادثتين منفصلتين تهماه هو وحده ، وإنما هما حادثة كونية تهمانا جميعا. فالإنسان المعاصر لن يستطيع أن يسترجع هذا المناخ الفكري إلا بعد جهد ، وحتى في هذه الحالة لن يستطيع أبداً أن يقبله ، لأن هذا المناخ يعتبر الوجود الماهوي أو الجوهرى للإنسان وجوداً طبيعياً ويعتبر عملية الفداء مجرد عملية من عمليات الطبيعة. أما فيما يتعلق بالوجود السابق على الوجود الذي يتصف به المسيح وما يترتب عليه من انتقاله إلى مملكة النور السماوى وارتدائه لثياب سماوية وأجساد روحانية - فيمكن القول أن سائر تلك الأشياء لا تعد لا معقولة فحسب ، بل تعد أيضاً أشياء لا معنى لها على الإطلاق. لأن السؤال الذى سوف يطرح نفسه فى هذه الحالة لن يخرج عن هذا : هل هناك حتمية أو ضرورة تجعل الخلاص يتخذ هذا الشكل بالذات ؟ وهل هناك حتمية أو ضرورة تجعل الحياة الإنسانية والوجود الإنسانى الأصيل يتحققان على هذا النحو بالذات دون غيره ؟"^{٦٦}

Ibid., P.8. (٦٥)

Ibid., Loc.cit. (٦٦)

ويمضى بولطمان فى تقديم مزيداً من النقد لصور ميثولوجيا العهد الجديد
التي يجدها مرفوضة بالنسبة "للإنسان المعاصر" فى ضوء معيار " فهمه-الذاتى"،
فيقول:

"إن شخص المسيح تحول إلى ميثولوجيا منذ البدايات الأولى
للمسيحية. ومما لاشك فيه أن مدرسى العهد الجديد يختلفون فيما
بينهم حول التساؤل المتعلق بما إذا كان يسوع نفسه قد زعم أنه
المسيح ، ملك زمن البركة ، وحول ما إذا كان يسوع نفسه قد آمن بأنه
هو نفسه ابن الإنسان الذى سوف يعود فى سحب السماء. وإذا كان
ذلك هكذا ، فإن هذا يعنى أن يسوع فهم نفسه فى ضوء الميثولوجيا.
ونحن لسنا بحاجة إلى تفصيل القول فى هذه القضية. وفى سائر
الأحوال ، يمكن القول أن المجتمع المسيحى الأول اعتبر يسوع شخصاً
أسطورياً. لقد توقع عودته باعتباره ابن الإنسان الذى سوف يعود فى
سحب السماء ويجلب الخلاص والعقاب باعتباره هو نفسه الذى سوف
يحاسب العالم. فلقد نظر إلى شخصه نظرة أسطورية عندما قيل إنه
من نسل الروح القدس ومولود من عذراء ، وهذا يتضح بصورة أكثر فى
المجتمع الهلينستى الذى فهمه بأنه ابن الله بالمعنى الميتافيزيقى
الذى يفيد بأنه موجود سماوى جليل يتمتع بوجود سابق على الوجود
وأصبح إنساناً من أجل أن يفدينا ويأخذ على عاتقه المعاناة بكل
أشكالها ، يدخل فى ذلك حتى معاناة الصلب. ومن الواضح أن هذه
المفاهيم هى مفاهيم ميثولوجية ، لأنها كانت منتشرة فى ميثولوجيا
اليهود والوثنيين ثم الصقت بعدئذ بيسوع باعتباره شخصاً تاريخياً.
أن مفهوم ابن الله المتواجد قبل الوجود والذى هبط فى شكل آدمى إلى
العالم لكى يفدى الجنس البشرى يعد فى الأصل جزءاً من العقيدة

الغنوصية في الفداء ، وأى شخص لا يتردد في اعتبار هذه العقيدة
عقيدة ميثولوجية.^{٦٧}

وهكذا نقد بولطمان المؤمن ، في هذه المرحلة النقدية لتطبيقه الإيمانى
لمشروعه ، الرؤية الميثولوجية في العالم التى جاءت فى العهد الجديد استنادا إلى
كونها رؤية عفا عليها الزمن ولم تعد مفهومة بالنسبة "للإنسان المعاصر" خاصة
فى ضوء معياريه الرئيسيين اللذين يتسلح بهما ، أعنى ، معيار العلم الطبيعى
المعاصر ، ومعيار فهمه-الذاتى المعاصر لوجوده المعطى مع الوجود ، والذاتان
جعلاه يرفض كل تدخل خارق للطبيعة فى مجرى العالم أو التاريخ أو حتى فى
الحياة الداخلية للفرد. ومن ثم وجد بولطمان المؤمن أن الاستمرار فى التشديق
بهذه الميثولوجيا يعد أمرا مستحيلا ليس فقط لأنها لم تعد قابلة للتصديق بالنسبة
للإنسان المعاصر" ، بل أيضا لأن الاستمرار فى التشديق بها سوف ينعكس سلبا
حتى على الكيريجما التى تتخفى وراءها والتى طمستها لغتها المجازية ، والتى لا
بد من الكشف عنها لكونها تعبر عن المقصد الحقيقى للأسطورة والمتمثل فى
كونها تتحدث عن وجود إنسانى أصيل ، عن فهم-ذاتى لوجود المرء يحتم عليه
أن يتخذ قرارا بشأن قبوله أو عدم قبوله. حقا ، لقد وجد بولطمان المؤمن "أنه
بقدر ما يقتنع الإنسان المعاصر بأن الرؤية الميثولوجية فى العالم هى رؤية عفا
عليها الزمن ، بقدر ما تصبح الكيريجما غير قابلة للتصديق بالنسبة له".^{٦٨} ومن
ثم تراءى له أن الطريق الوحيد لتفادى هذه الكارثة لن يكون إلا من خلال هذا
النقد للميثولوجيا لا بغرض تدميرها ، بل بغرض إعادة تأويلها على نحو يكشف
عن الكيريجما التى تتخفى وراء لغتها المجازية أو التصويرية والتى يمكن أن

Rudolf Bultmann, Jesus Christ And Mythology, PP.16-17, Charles (٦٧)
Scribenr's Sons, New York, 1958.

Rudolf Bultmann, New Testament And Mythology, in Kerygma And (٦٨)
Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.3.

تكون مفهومة حتى بالنسبة "للإنسان المعاصر" اللا-ميثولوجي. هنا وهنا فقط يكون بولطمان قد فرغ من المرحلة الأولى ، من المرحلة النقدية - أو مرحلة الهدم - أو السلبية من تطبيقه الإيمانى النظرى للمشروع ، غير أنه لا تزال أمامه مرحلة أخرى لن يكتمل التطبيق بدونها وأعنى بها المرحلة "الإيجابية" أو مرحلة "البناء" أو "إعادة التأويل".

(٥)

من الهدم إلى البناء

لعل لا أكون مبالغاً إذا قلت إن هذه المرحلة الثانية برمتها ليست فى حقيقة الأمر سوى إجابة بولطمان المؤمن على هذا السؤال: ماذا يتعين على اللاهوت والتبشير المسيحى أن يفعل أمام رفض "الإنسان المعاصر" لميثولوجيا العهد الجديد ؟ هذه الحقيقة ساقها بولطمان نفسه فى كلماته التالية التى تقول: "إن المشكلة الحقيقية فى المشروع الديميثولوجى هى مشكلة هرمنيوطيقية ، أعنى ، مشكلة متعلقة بتأويل الكتاب المقدس وتعاليم الكنيسة على نحو يجعلهما بمثابة دعوة موجهة إلى الإنسان (المعاصر)".^{٦٩}

ولكى يبرر هذه المهمة أمام اللاهوت المسيحى ، راح بولطمان يطرح على هذا اللاهوت هذا السؤال: "هل يستطيع التبشير المسيحى أن ينتظر من الإنسان المعاصر قبول هذه الرؤية الميثولوجية فى العالم باعتبارها رؤية صادقة ؟"^{٧٠} والإجابة التى وجدها بولطمان ملأمة على هذا السؤال هى: "أن مثل هذا المسلك

(٦٩) Rudolf Bultmann, The Case For Demythologizing, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.184.

(٧٠) Rudolf Bultmann, New Testament And Mythology, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.3.

من جانب التبشير المسيحي سوف يكون مسلماً عبثياً ومستحيلاً معاً وفي نفس الوقت.^{٧١} إنه سوف يكون مسلماً عبثياً وذلك "لأن الرؤية الميثولوجية في العالم لا تنطوي في حد ذاتها على شيء يكون وقفاً على المسيحية وحدها دون سواها. فهذه الرؤية هي عبارة عن كوزمولوجيا تخص عصر ما قبل العلم."^{٧٢} حقاً ، إن هذه الميثولوجيا يمكن تعقبها ، وكما يقول بولطمان ، ليس فقط في التراث السابق على المسيحية والذي وجد عند اليهود والغنوص^{٧٣} ، بل أيضاً في التراث الشعبي اليوناني وغير اليوناني السابق عليهما ، الأمر الذي يجعل دعوة "العقل المعاصر" إلى إقرارها دعوة غير مفيدة - لكونها ليس فيها أي شيء يمكن اعتباره يخص المسيحية دون سواها - في شيء بالنسبة للتبشير المسيحي ، من ناحية ، وضارة به من ناحية أخرى لأن مثل هذه الدعوة لن تخرج في نهاية المطاف عن كونها دعوة إلى قبول ميثولوجيا عصر ما قبل العلم التي هجرها "الإنسان المعاصر" ، "إنسان" عصر العلم ، ولم يعد بإمكانه العودة إليها .

أما اعتبار هذا المسلك مسلماً مستحيلاً فيرجع في رأي بولطمان إلى

"استحالة توقف عملية إقرار أي رؤية في العالم على هوى أي إنسان كائناً ما كان هذا الإنسان - فالرؤية تتحدد له سلفاً من خلال موقعه في التاريخ . صحيح أن الرؤية في حد ذاتها لا تتمتع بالطبع بطابع الثبات المطلق ، بل ويمكن أن يساهم الفرد نفسه في تبديلها. غير أنه لن يستطيع أن يفعل ذلك إلا عندما تواجهه حقائق جديدة تجبره على تغيير رؤيته في العالم أو تقديم رؤية جديدة. ومن بين الأمثلة التي يمكن ذكرها كشواهد على ذلك نستطيع أن نشير إلى اكتشافات كوبرنيقوس وإلى النظرية الذرية ، وكذلك إلى النزعة الرومانتيكية باكتشافها الذي مؤداه أن الذات الإنسانية أخصب وأعقد بكثير مما

Ibid., Loc.cit.(٧١)

Ibid., Loc.cit.(٧٢)

Ibid., Loc.cit.(٧٣)

تصور أصحاب التنوير أو المثاليين ، وإلى النزعة القومية
Nationalism بإدراكها الجديد لأهمية تاريخ وتراث البشر.^{٧٤}

ففى سائر هذه الأحوال ، هكذا يجب أن يضيف بولطمان ، لن يملك المرء سوى قبول الرؤية السائدة أو المقبولة أو المعمول بها فى عصره والتي تكون إما نتاجاً للتفسير العلمى السائد أو المعمول به فى ذلك العصر (كوبرنيكوس أو أينشتاين النسبية ، على سبيل المثال) أو نتاجاً لفهم الإنسان لذاته فى وجوده (النزعة الرومانتيكية ، أو القومية ، على سبيل المثال) ، الذى لا يمكنه أن يغفل أيضاً وفى نفس الوقت اكتشافات العلم الطبيعى ، الأمر الذى يعنى أن هذا القبول ليس مسألة هوى أو تفضيل شخصى ، ولا يمكن حتى أن يستبدل أو يلغى أو يغفل بواسطة أى سلطة كائنة ما كانت حتى وإن كانت هذه السلطة هى سلطة الإيمان. صحيح أن اللاهوتيين قد يكونون على صواب فى اعتقادهم فى أن الحقائق التى يفشل التنوير السطحى أو الضحل أو الساذج فى إدراكها قد يمكن إعادة اكتشافها فيما بعد فى الأساطير القديمة بصفة عامة وفى العهد الجديد بصفة خاصة^{٧٥}، غير أن هذا لا يمكن أن يخول لهم فى نفس الوقت

” إحياء رؤية قديمة فى العالم بمجرد إصدارهم لمرسوم دينى بإقرارها ، خاصة إذا كانت تلك الرؤية رؤية ميتولوجية. لقد اصطبح تفكيرنا المعاصر فى مجمله وعلى نحو يستحيل إبطاله بالعلم المعاصر ، الأمر الذى جعل القبول الأعمى لميتولوجيا العهد الجديد عملاً عبثياً ، يفضى الإجبار على قبوله باسم الإيمان إلى اختزال الإيمان نفسه فى مجموعة من الشكليات... وإلى التضحية بالعقل ، تلك التضحية التى لن يترتب عليها سوى نتيجة واحدة أعنى شكلاً غريباً من أشكال الشيذوفرينيا وعدم الإخلاص. فهذا الإجبار يعنى

Ibid., Loc.cit.(٧٤)

Ibid., Loc.cit.(٧٥)

إجبارنا على أن نقبل باسم الإيمان والدين رؤية في العالم يتعين علينا
إنكارها في حياتنا اليومية. وهذا يعنى أن الفكر المعاصر الذى ورثناه
يحمل فى طياته نقدًا لرؤية العهد الجديد فى العالم.^{٧٦}

ولكن إذا كان " *الإنسان المعاصر* " قد رفض هكذا الرؤية الميثولوجية فى
العالم التى جاءت فى العهد الجديد ، وإذا كان صحيحًا أن اللاهوت المسيحى لا
يستطيع بأى حال من الأحوال ، وكما يقول *بولطمان* ، أن يعيد عقارب الساعة إلى
الوراء أعنى إلى حيث إجبار " *الإنسان المعاصر* " على قبول هذه الرؤية التى عفا
عليها الزمن ، حتى وإن كان ذلك سوف يتم باسم الإيمان ، فماذا يتعين على ذلك
اللاهوت أن يفعل ؟ إن الإجابة على هذا السؤال تدخلنا مباشرة فى قلب المرحلة
الثانية للتطبيق الإيمائى النظرى للمشروع ، أعنى ، مرحلة البناء أو إعادة التأويل
أو " *الديميثولوجيا* ". فما يتعين على اللاهوت أو التبشير المسيحى أن يفعله فى هذه
الحالة ضمنه *بولطمان* عبارته التالية التى تقول:

"عندما نبشر برسالة العهد الجديد يتعين علينا أن نتساءل عما إذا كنا
نتوقع من الذين نهديهم إلى الدين قبول ليس فقط رسالة الكتاب
المقدس ، بل أيضًا الرؤية الميثولوجية فى العالم التى تكمن فيها
رسالة الكتاب المقدس. وإذا كانت الإجابة على هذا السؤال بالنفى ،
فهل يمكن القول أن العهد الجديد يتضمن حقيقة مستقلة عن إطاره
الميثولوجى ؟ وإذا كانت الإجابة على هذا السؤال الأخير بالإيجاب ،
فإن هذا يحتم على اللاهوت أن يأخذ على عاتقه مهمة تجريد
الكيريغما من إطارها الأسطورى ، مهمة إجراء ديميثولوجيا لها.^{٧٧}"

هذا يعنى أن *بولطمان* المؤمن يرى أن موقف " *الإنسان المعاصر* " من
ميثولوجيا العهد الجديد قد فرض ، إن جاز التعبير ، على التبشير المسيحى مهمة

Ibid., PP.3-4.(٧٦)

Ibid., P.3.(٧٧)

أساسية توجب عليه أن يوضح "للإنسان المعاصر" أن المقصد الحقيقي لميثولوجيا العهد الجديد ليس الحديث عن رؤية موضوعية في العالم يتعين قبولها أو عدم قبولها ، وإنما الحديث عن كيريjsما ؛ " عن تبشير بكلمة الهية موجهة إلى البشر"^{٧٨} وتتحدث عن فعل الله الحاسم في المسيح أو ، كما يقول بولطمان نفسه ، عن "تبشير بيسوع المسيح - خاصة يسوع المصلوب والمرفوع - باعتباره فعل الخلاص الإلهي الأخرى"^{٧٩} أو عن وجود إنسانى فريد ؛ عن فهم - ذاتى أصيل لوجود هو أصلاً وجود المرء ويتعين عليه أن يتخذ قراراً بشأن قبوله أو عدم قبوله ، وذلك باعتبار أن الكريjsما ، فى عرف بولطمان ، وكما يقول ماكورى فى موضع آخر ، "تضع أمامنا إمكانية للوجود الإنسانى نحن مدعوون إلى أن نتخذ قراراً لصالحها".^{٨٠} وهذه المهمة لن تتحقق إلا من خلال إعادة تأويل أو إعادة تفسير ميثولوجيا "العهد الجديد" على نحو يحرر ، أو يفك رموز ، إن صح التعبير ، الكيريjsما ، التى هى أصلاً موجودة فيها ولكنها طمست من خلال اللغة المجازية الحرفية لهذه الميثولوجيا ، ويجعلها مقبولة حتى بالنسبة "للإنسان المعاصر" اللا-ميثولوجى. هذه العملية التأويلية برمتها ؛ التى هى عملية إعادة البناء ، لخصها بولطمان فى كلمة واحدة هى "الديميثولوجيا" التى يعتبرها فى هذه المرحلة من تطبيقه الإيمانى "منهجاً هرمنيوطيقياً ، أعنى ، منهجاً تأويلياً ، باعتبار أن الهرمنيوطيقا تعنى فن التأويل".^{٨١} فى ضوء ذلك يحق القول ، مع بولطمان المؤمن ،

John Macquarrie, Studies in Christian Existentialism, P. 155. (٧٨)

Rudolf Bultmann, Theology of the New Testament, Vol.1, P.8, (٧٩)
Translated by Kendrick Grobel, Charles Scribner's Sons, New York, 1951.

John Macquarrie, Twentieth-Century Religious Thought, The Frontiers (٨٠)
of Philosophy and Theology, 1900-1960, P.303, Harper and Row
Publishers, New York and Evanston, 1963.

Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P.45. (٨١)

”أن الديميثولوجيا لا تعنى معارضة الكتاب المقدس أو الرسالة المسيحية فى مجملها ، وإنما تعنى معارضة الرؤية فى العالم التى يقول بها الكتاب المقدس، والتى هى رؤية عهد قديم من المرجح أن يكون قد تم الإبقاء عليها فى العقائد المسيحية وفى تبشير الكنيسة. والديميثولوجيا هى إنكار أن رسالة الكتاب المقدس ورسالة الكنيسة (الكيريجمما) محكومة برؤية قديمة فى العالم عفا عليها الزمن.“^{٨٢}

هذا المشروع التأويلى لقى معارضة من جانب أولئك اللاهوتيين الذين يرفضون فكرة إعادة تأويل الميثولوجيا فى مجملها. فهم يرون ضرورة الإبقاء على بعض مظاهر الميثولوجيا على الأقل لأنه بدون ذلك لن يمكن إنقاذ الكيريجمما. فـ الكيريجمما لن تنقذ عن طريق تجريدها كلية من الميثولوجيا ، كما يزعم بولطمان. فمثل هذا العمل سوف يودى بكل تأكيد ، هكذا يصرون ، إلى تحطيم كلا من الميثولوجيا والكيريجمما. وإذا كانت هناك أية مدعاة لإنقاذ الكيريجمما ، كما يدعى بولطمان ، فإن ذلك الإنقاذ يمكن أن يتم عن طريق اختزال بعض أوجه الميثولوجيا فقط خاصة تلك التى لا ترد إلا نادراً فى العهد الجديد لكونها لا تتمتع إلا بأهمية ضئيلة ، إن جاز التعبير. ففى هذه الحالة سوف يتم اختزال كم الميثولوجيا من الكيريجمما ومن ثم إنقاذها. أما اختزال الميثولوجيا فى مجملها فيعد عملاً مستحيلًا ولن يودى فى النهاية إلا إلى تحطيم الميثولوجيا والكيريجمما معًا ، حتى وإن كانت المحصلة هى جعل الكيريجمما مفهومة بالنسبة ”للإنسان المعاصر“ اللا-ميثولوجى. غير أن إصرار بولطمان على مشروعه التأويلى جعل من المحال عليه قبول هذا الاعتراض. ولهذا راح يدافع عن موقفه بقوله إن الدعوة إلى قبول بعض أجزاء من الميثولوجيا ورفض بعضها الآخر هى دعوة مستحيلة لأن ميثولوجيا ”العهد الجديد“ إما أن تقبل فى مجملها أو ترفض فى مجملها ، ونفس

Ibid., PP.35-36.(٨٢)

الأمر يصدق على الكيريجما التي يتعين قبولها في مجملها أو رفضها في مجملها. هذا الدفاع صاغه بولطمان نفسه في كلماته التالية التي تقول :

" نحن لا نستطيع أن ننقذ الكيريجما عن طريق انتقاء بعض مظاهرها ، واستبعاد البعض الآخر مختزلين بذلك كم الميثولوجيا من الكيريجما . فعلى سبيل المثال ، من المحال استبعاد تعاليم القديس بولس حول التلقى غير الوقور للعشاء الرباني أو حول التعميد نيابة عن الموتى ، والتمسك مع ذلك بالاعتقاد في أن الطعام والشراب الماديين يمكنهما أن يحدثا تأثيراً روحانياً . فإذا قبلنا فكرة واحدة ، يجب أن نقبل كل شيء يقوله العهد الجديد عن التعميد وعن العشاء الرباني . وهذه الفكرة بالذات هي الفكرة التي لا نستطيع قبولها . صحيح أن المرء قد يستطيع تبرير عملية الاختزال استناداً إلى أن بعض مظاهر العهد الجديد أبرز من بعضها الآخر ، إذ ليست سائر المظاهر ترد بنفس القدر في مختلف نصوص العهد الجديد . فخرافة الميلاد العذري وخرافة الصعود إلى السماء ، على سبيل المثال ، لا تتكرران سوى مرة واحدة ، ويبدو أن القديس بولس والقديس يوحنا لا يعرفان عنهما أى شيء . وحتى إذا اعتبرنا هاتين الخرافتين اختراعاً متأخراً تسلل إلى العهد الجديد في مرحلة متأخرة ، فإن هذا لن يؤثر بأى حال من الأحوال على الطابع الميثولوجي لحادثة الفداء في مجملها . وحتى إذا وافقنا على عملية الاختزال فسوف تواجهنا مشكلة خطيرة : فأول ما نبدأ في عملية الاختزال من الكيريجما لن نعرف مطلقاً أين نتوقف . إن الرؤية الميثولوجية في العالم هي رؤية يتحتم إما قبولها أو عدم قبولها في مجملها ."^{٨٣}

من هذا المنظور راح بولطمان اللاهوتى يوجه أنظار اللاهوتيين الأكاديميين ورهبان الكنائس إلى ضرورة التحلى بالوضوح التام والإخلاص

Rudol Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and (٨٣) Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.9.

المطلق ليس فقط تجاه أنفسهم ، أو تجاه الكنائس التي يخدمون فيها ، بل أيضاً تجاه أولئك الذين يسعون إلى هدايتهم وإدخالهم في عداد الكنيسة ، وذلك فيما يختص بعملية استبعاد الميثولوجيا في مجملها عن طريق إعادة تفسيرها على نحو يجعلها تحرر/الكيريما الكامنة فيها. فهو يحذرهم من مغبة القيام بعملية الاستبعاد خلصة أو في الخفاء ومن خطورة ذلك حتى على التبشير المسيحي بكامله ، مثلما يحذرهم أيضاً حتى من الإضرار التي تنجم في حالة عدم وعيهم هم أنفسهم بما يستبعدونه عن غير وعي على نحو ما يحدث في كثير من الأحيان. ولهذا السبب راح يوجه الانتباه إلى ضرورة أن يكون رجال اللاهوت عامة ورجال التبشير بصفة خاصة "على وعي تام بما سوف يقبله مستمعهم منهم وما سوف لا يقبلون. فالمبشر يتحتم عليه ، ومهما كان الثمن ، ألا يترك شعبه غافلاً عما يستبعده خلصة، مثلما يتحتم عليه ألا يترك ذاته نفسها غافلة عن ذلك الاستبعاد"^{٨٤}، خاصة وإن استبعاد الميثولوجيا عن طريق إعادة تأويلها ليس مسألة هوى أو تفضيل شخصي ، وإنما هو أولاً وقبل كل شيء مطلب تحتمه طبيعة الأسطورة عامة ، ويحض عليه العهد الجديد نفسه ، قبل أن يكون استجابة لموقف "الإنسان المعاصر".

إنه مطلب تحتمه طبيعة الأسطورة عامة وذلك لأن

"المقصد الحقيقي للأسطورة لا يكمن في تقديم صورة موضوعية للعالم في ذاته ، وإنما يكمن في التعبير عن فهم الإنسان لذاته في العالم الذي يعيش فيه. فالأسطورة لا يجب أن تفسر تفسيراً كوزمولوجيا (أي باعتبارها رؤية موضوعية في العالم) ، وإنما يجب أن تفسر تفسيراً انثروبولوجيا (أي باعتبارها تعبر عن فهم الإنسان لذاته في العالم الذي يعيش فيه). فالأسطورة تتحدث عن قوة أو عن قوى يفترض أن الإنسان يستشعرها بخبرته باعتبارها أساساً وحداً لعالمه

ونشاطاته (أفعاله) ومعاناته. وهى تصف هذه القوى بلغة مشتقة من العالم المرئى بموضوعاته وقواه المادية ، ومن الحياة الانسانية بما فيها من أحاسيس ودوافع وإمكانات. فهى ، على سبيل المثال ، قد تفسر أصل أو منشأ العالم أو الكون بلغة بيضة كونية (أى باعتبار أن الكون انبثق فى الأصل من بيضة) أو بلغة شجرة كونية. كما قد تفسر حالة العالم الآن بلغة حرب بدائية بين الآلهة. وهى هنا تتحدث عن العالم الآخر بلغة هذا العالم ، وعن الآلهة بلغة مشتقة من الحياة الإنسانية.^{٨٥}

غير أن هذا المقصد ليس هو المقصد الوحيد للأسطورة الذى يستطيع بولطمان الكشف عنه من خلال "الديميولوجيا" أو من خلال هذه المرحلة التأويلية - مرحلة البناء. فهناك ، إلى جانب ذلك ، عدة مقاصد أخرى أجملها بولطمان على النحو التالى:

" إن الأسطورة هى تعبير عن اقتناع الإنسان بأن أصل وغاية العالم الذى نعيش فيه يتعين التماسهما ليس فى داخل هذا العالم ، بل فيما وراءه - أعنى فيما وراء مملكة المعروف والملموس أو المحسوس - وأن هذه المملكة (هذا العالم) محكومة دوماً ومهددة بتلك القوى الخفية التى هى مصدره وحده. والأسطورة تعبر أيضاً عن وعى الإنسان بكونه ليس هو لورد وجودة الخاص. فهى تعبر عن إحساسه بالاعتماد ليس فقط على ما هو فى داخل العالم المرئى المحسوس ، بل أيضاً وبصفة خاصة على تلك القوى التى تحكمه من وراء حدود الملموس أو المحسوس والمعروف. وفى النهاية يمكن القول أن

الأسطورة هي تعبير عن اعتقاد الإنسان أنه يستطيع من خلال حالة الاعتماد هذه أن يتحرر من القوى التي في داخل العالم المرئي.^{٨٦}

وما دامت هذه المقاصد كلها قد طمسها الأسطورة من خلال لغتها المجازية الحرفية التي جاءت فيها ، فإن هذا يعنى ، كما يقول بولطمان ،

“أن الأسطورة تحتوى على عناصر تدفعها إلى نقد نفسها - أعنى ، لغتها المجازية بما تدعيه فى الظاهر من احتكام إلى الصدق الموضوعى. فالغاية الحقيقية للأسطورة هي الحديث عن قوة مفارقة تحكم العالم والإنسان ، غير أن هذه الغاية طمست من خلال اللغة الاصطلاحية التي عبرت بها الأسطورة عن ذلك.”^{٨٧}

ومن هنا تأتي أهمية إعادة تأويل الميثولوجيا - أهمية المرحلة الثانية للتطبيق الإيماني لمشروع بولطمان “الدى-ميثولوجى” فى بعده النظرى - أو أهمية “الديميثولوجيا” باعتبارها مطلباً تفرضه طبيعة الأسطورة نفسها ، وباعتبارها تهدف إلى الكشف عن ذلك الذى طمسته الأسطورة هذا على الرغم من إنه لايزال كامناً فيها ويمثل أهمية جوهرية بالنسبة للاهوت المسيحى أعنى

(٨٦) Ibid., PP.10-11. يقول بولطمان فى موضع آخر: “إن ما أعنيه بالأسطورة هو أنها

ظاهرة تاريخية خاصة للغاية ، وما أعنيه بالميثولوجيا هو أنها طريقة خاصة جداً من طرق التفكير. فالأسطورة هي تقرير أو خبر عن حدث أو حادثة من عمل قوى خارقة للطبيعة ، أو خارقة للبشر... والتفكير الأسطورى يناقض التفكير العلمى ، باعتباره يعزو ظواهر وأحداث معينة إلى قوى الهية خارقة للطبيعة سواء اعتبرت قوى ديناميكية ، أو حيوية ، أو صورت على هيئة أرواح شخصية أو آلهة.” Rudolf Bultmann, On The Problem of Demythologizing (1952), in New Testament and Mythology and Other Basic Writings, P.95.

(٨٧) Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.11.

”أن أهمية ميثولوجيا العهد الجديد لا تكمن في لغتها المجازية أو التصويرية وإنما تكمن في فهم الوجود الكامن فيها. هنا يكون التساؤل الحقيقي الذي يتعين طرحه تساؤلاً عما إذا كان هذا الفهم للوجود فهمًا أصيلاً (أو فريداً) ، إن الإيمان يؤكد أنه كذلك ، والإيمان لا يجب ربطه باللغة المجازية لميثولوجيا العهد الجديد.”^{٨٨}

إذا كان بولطمان قد وجد هكذا أن طبيعة الأسطورة نفسها تحتم إعادة التأويل أو "الديميثولوجيا" - أو مرحلة البناء - فهو وجد أيضاً

”أن العهد الجديد نفسه يدفع إلى هذا النوع من النقد. فبعض مظاهر الميثولوجيا التي جاءت فيه غير مستساغة ، كما أن بعضها الآخر يكشف عن تناقض حقيقي (أو فعلي) فيما بينها. فموت المسيح ، على سبيل المثال ، اعتبر أحياناً تضحية ، واعتبر في أحيان أخرى حادثة كونية. كما أن شخص المسيح فسر أحياناً على أنه هو هو المسيح ، كما فسر في أحيان أخرى على أنه آدم الثاني. كما أن كينوسيس Kenosis^{٨٩} الابن الموجود قبل الوجود غير متسق مع قصص المعجزات باعتبارها براهين على تأكيدات أنه المسيح. والميلاد العذري غير متسق بدوره مع القول بوجوده السابق على الوجود. وعقيدة خلق العالم لا تستقيم هي الأخرى مع مفهوم حكام هذا العالم ، وإله هذا العالم ... وعناصر هذا العالم ... ومن المحال مصالحة الاعتقاد في أن القانون الإيمانى معطى من عند الله مع النظرية القائلة بأنه يأتى من عند الملائكة ... غير أن الدافع الرئيسى لنقد الميثولوجيا ينبثق عن هذا التناقض الحاد الذى يسرى في العهد الجديد بأكمله : فأحياناً يقال لنا إن الحياة الإنسانية محددة بقوى

Ibid., Loc.cit.(٨٨)

(٨٩) الكينوسيس هو رفض المسيح لمرتبة إلهية عند التجسد لكى يصبح آدمياً أو إنساناً كاملاً

وبطل في نفس الوقت إلهاً فعلياً. The New Hamlyn Encyclopedic World Dictionary, P.911.

كونية ، وفي أحيان أخرى نكون نحن أصحاب القرار ... الأمر الذى يعنى ، باختصار ، أن الإنسان اعتبر أحياناً موجوداً كونياً (أى خاضع لجبرية خارجية تتحكم فيه وفى كل ما يفعله) ، واعتبر فى أحيان أخرى 'أنا' مستقلة يكون القرار بالنسبة لها مسألة حياة أو موت. هذا يفسر السر فى أن العديد من أقوال العهد الجديد أحياناً تخاطب وضع الإنسان بطريقة مباشرة، بينما تكون فى أحيان أخرى أقوالاً ملفزة بالنسبة له. وفى النهاية يمكن القول أن محاولات الديميثولوجيا أجريت فى بعض الأحيان حتى فى داخل العهد الجديد نفسه.^{٩٠}

فى ضوء ذلك وجد بولطمان المؤمن أن التساؤل الحقيقى لا يمكن أن يكون تساؤلاً عما إذا كان من الجائز القيام بعمل "الديميثولوجيا" أم لا. فهذا السؤال يدخل فى عداد الأسئلة العبثية ، وذلك لأن "الديميثولوجيا" تعد ضرورة لا بد منها فرضها ليس فقط موقف "الإنسان المعاصر" ، بل أيضاً "العهد الجديد" نفسه ومعه طبيعة الأسطورة. إن التساؤل الحقيقى يجب أن يكون بناء على ذلك تساؤلاً حول كيفية إجراء "الديميثولوجيا" أو كيفية إعادة التأويل أو التفسير. وقبل أن يجيب على هذا التساؤل قام بولطمان بمراجعة تاريخ "الديميثولوجيا" بأكمله، والذى أرجع أول بداياته إلى العهد الجديد نفسه كما يفهم من قوله الذى مؤداه إن أول من بدأ محاولات "الديميثولوجيا" هو بولس ثم يوحنا من بعده "الذى اتخذت عنده شكلاً راديكالياً".^{٩١}

وانتهى من هذه المراجعة إلى أن سائر المحاولات التى قامت عبر عصور اللاهوت المسيحى قد فشلت فى توضيح الأبعاد الحقيقية للإجابة الوحيدة التى يراها ممكنة على هذا السؤال ، والتى يقدمها هو نفسه من خلال هذه المرحلة الثانية من

(٩٠) Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and

Myth, a Theological Debate, Vol. 1, PP. 11-12.

Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P. 33.

(٩١)

تطبيقه الإيماني أو "الديميثولوجي" لمشروعه "الدي-ميثولوجي" في بعده النظري.^{٩٢}

فما هي إذن هذه الإجابة ، وما هي أبعادها الحقيقية ؟ إن الإجابة التي يقدمها بولطمان على هذا السؤال ، في هذا البعد النظري للمشروع ، تتلخص في مجملها في كلماته الموجزة التالية التي تقول : "إن التأويل الوجودي هو الحل الوحيد".^{٩٣} فهذا الحل ، هكذا يجب أن يضيف بولطمان ، هو الحل الوحيد الذي يستطيع التخلص من اللغة المجازية أو التصويرية للميثولوجيا (بما تدعيه في الظاهر من احتكام إلى صدق موضوعي أصبح من المحال تصديقه) ، وتحرير الكيريجما الكامنة خلفها (والتي يجدها بولطمان المؤمن تتحدث عن إمكانية أصيلة للوجود الإنساني أو عن فهم - ذاتي فريد لوجود المرء هو أصلاً وجوده هو ويتعين عليه أن يتخذ قراراً بشأن قبوله أو عدم قبوله) والتي تكون مقبولة حتى بالنسبة للإنسان المعاصر "اللا-ميثولوجي".

ولكي يبرر هذه الإجابة المختصرة - التي سوف نتعامل معها بالتفصيل في الجزء الثاني من هذا الكتاب الثاني نظراً لكونها تخص الجانب العملي من المشروع أعنى الجانب الذي فيه يعيد بولطمان تأويل نصوص "العهد الجديد" نفسها تأويلاً وجودياً - قام بولطمان بتقديم مزيداً من الفحص الدقيق لميثولوجيا "العهد الجديد". ووجد أول ما وجد أن هذه الميثولوجيا "ليست في جوهرها سوى أساطير الفداء التي جاءت في عقائد اليهود وعند الغنوص".^{٩٤} فسائر هذه الأساطير تشترك جميعاً في خاصية واحدة أعنى أنها تتحدث جميعها

Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol. 1, PP. 12-15.

Ibid., P. 15. (٩٣)

Ibid., Loc. cit. (٩٤)

”عن ثنائية رئيسية ، تبين أن العالم الحالى بما فيه من بشر يقع تحت تحكم قوى شيطانية ، إبليسية ، تجعله فى حاجة ماسة إلى الخلاص. والإنسان لن يستطيع أن يحقق هذا الخلاص بمجهوده الخاص. فهذا الخلاص يجب أن يأتى على هيئة هبة تمنح من خلال تدخل إلهى. والحديث عن هذا التدخل هو حديث نجده فى كل من الميثولوجيا اليهودية والميثولوجيا الغنوصية على حد سواء : فالعقائد اليهودية تتحدث عن أزمة أو كارثة عامة وشيكة الحدوث يصل العالم الحالى من خلالها إلى نهايته ثم يبدأ بعدئذ عالم جديد مع مجئ المسيح ، كما تتحدث ميثولوجيا الغنوص عن ابن الله المرسل من فوق ، من مملكة النور ، ليدخل إلى هذا العالم فى هيئة إنسان ، فيحرر من خلال مصيره وتعاليمه المصطفين من العباد ويمهد طريق عودتهم إلى موطنهم السماوى.”^{٩٥}

هنا يؤكد بولطمان على أننا لو أخذنا هذين النوعين من الميثولوجيا على معناهما الحرفى الوارد هنا فى لغتهما المجازية فلن يمكن بأى حال من الأحوال فهم ما جاء فيهما ، وهذا يقطع بالتالى بحتمية الحاجة إلى ”الديمثولوجيا“ ، أعنى، إلى تأويل هاتين الأسطورتين تأويلاً وجودياً. هذا يعنى ، بتعبير بولطمان نفسه ،

”أن معنى هذين النوعين من الميثولوجيا لا يكمن فى لغتهما المجازية بما تدعيه فى الظاهر من احتكام إلى الموضوعية بل يكمن فى فهم الوجود الإنسانى الذى تحاول الأسطورتان التعبير عنه ، الأمر الذى يعنى بالتالى أن هاتين الأسطورتين بحاجة إلى التفسير الوجودى.”^{٩٦}

ونفس الأمر وجده بولطمان يصدق على ميثولوجيا ”العهد الجديد“ نظراً لأنها تتحدث هى الأخرى عن نفس الثنائية التى جاءت فى النوعين السابقين من

Ibid., PP.15-16.(٩٥)

Ibid., P.16.(٩٦)

الميثولوجيا ، الأمر الذى يجعلها بحاجة إلى التأويل الوجودى لأنه بدون ذلك لن تكون مفهومة على الاطلاق بالنسبة "للإنسان المعاصر". هذا يعنى أن المهمة الملقاة على عاتق بولطمان هنا تكمن فى

" تقديم تفسير وجودى لثنائية ميثولوجيا العهد الجديد يكون مماثلاً تماماً لنفس التفسير الذى يمكن أن يقدم لميثولوجيا اليهود والغنوص. فعلى سبيل المثال ، عندما نقرأ فى العهد الجديد أن القوى الشيطانية تتحكم فى العالم وتستبقى الجنس البشرى فى أسر عبوديتها ، فإن تساؤلنا هنا يجب أن يكون تساؤلاً عما إذا كان فهم الوجود الإنسانى الذى يكمن خلف هذه اللغة يقدم حلاً للغز الحياة الإنسانية يكون مقبولاً بالنسبة للعقل المعاصر اللا-ميثولوجى".^{٩٧}

على هذا النحو تصبح "الديميثولوجيا" ، فى هذه المرحلة الثانية من التطبيق الإيمانى للمشروع فى بعده النظرى - مرحلة البناء - عبارة عن ترجمة أو تأويل لميثولوجيا "العهد الجديد" إلى قضايا تهم الإنسان فى وجوده الفعلى ، إلى قضايا وجودية بمعنى إنها "تقدم له فهماً لذاته يهيب به أن يتخذ قراراً وجودياً (أو شخصياً) أصيلاً".^{٩٨} وعلى هذا النحو أيضاً لن تكمن الأهمية الجوهرية "للعهد الجديد" فى الميثولوجيا التى يقدمها ، أو فى الرؤية القديمة فى العالم التى جاءت فيه والتى يعتبرها "الإنسان المعاصر" رؤية عفا عليها الزمن ، وإنما ستكون فى كونه يقدم للإنسان فهماً لوجوده الشخصى ، "إمكانية للوجود ،

Ibid., Loc.cit.(٩٧) هنا يجب أن أكرر من جديد أن هذا التفسير أو التأويل الوجودى الذى يقدمه بولطمان لنصوص "العهد الجديد" نفسها هو التفسير الذى سنتعامل معه بالتفصيل فى الجانب العملى من المشروع الذى خصصنا له الجزء الثانى من هذا الكتاب الثانى ، على اعتبار أن هذا الجزء يستقل فقط بالقواعد النظرية للمشروع والتى سوف يقدم فى ضوئها تأويله الوجودى العملى.

Ibid., Loc.cit.(٩٨)

فهمًا-ذاتيًا ، طريقة في الحياة "١٠١" ، يتعين على المرء أن يتخذ قرارًا بشأن تحقيقها. وعلى هذا النحو أيضًا يتضح أن "ديميثولوجيا" بولطمان لن تخرج عن كونها إجابة على هذا السؤال: "ما هي إمكانية فهم الوجود الإنساني التي توصلها وتقدمها كل وثيقة من وثائق الكتاب المقدس؟" ١٠٢ ومما لا شك فيه أن إجابة بولطمان على هذا السؤال هي أيضًا وفي نفس الوقت إجابة على التساؤل الذي طرحناه في بداية هذه المرحلة والمتعلق بماذا يتعين على التبشير المسيحي أن يفعل أمام رفض "الإنسان المعاصر" لـميثولوجيا العهد الجديد. "فالديميثولوجيا" أصبحت بفضل بولطمان كشفًا للكيريغما التي هي تبشير بوجود إنساني أصيل أو فريد يكون مفهومًا حتى بالنسبة "للإنسان المعاصر" اللا-ميثولوجي ، كما أصبح "القيام بعمل ديميثولوجيا للعهد الجديد معناه شرح أو تفسير ، في شكل متجرد من الأسطورة ، فهم وجودنا الذي تضعه الكيريغما أمامنا." ١٠١ "فالإنسان المعاصر" لا يهتم بشيء قدر اهتمامه بكيفية فهم نفسه في وجوده. ولهذا تكون المهمة الأساسية الملقاة على عاتق "الديميثولوجيا" متمثلة في الكشف عن أن المقصد الحقيقي للأسطورة هو الحديث عن إمكانية لوجود إنساني أصيل يقبله ويفهمه "الإنسان المعاصر" ، الأمر الذي يعني ، باختصار ، وكما لاحظ بحق أرنتس فوشير ، أن المهمة الملقاة على عاتق "الديميثولوجيا" تكمن في كيفية جعل الرسالة المسيحية "مفهومة بالنسبة لكل إنسان." ١٠٢

John Macquarrie, Studies in Christian Existentialism, P.104. (٩٩)

Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P.54. (١٠٠)

John Macquarrie, Twentieth-Century Religious Thought, P.303. (١٠١)

Ernst Fuchs, The Hermeneutical Problem, in The Future of Our (١٠٢)

Religious Past, Essays in Honour of Rudolf Bultmann, P.273, Harper and Row Publishers, New York, London, 1971.

الديمثولوجيا بين هيدجر المبكر واللاهوت

غير أن هذه المرحلة الثانية - مرحلة البناء - لن تكتمل إلا إذا اتحدت مع اعتقاد بولطمان الراسخ الذي مؤداه أن تفسيره الوجودي للإيماني لميثولوجيا "العهد الجديد" ، أن مشروعه "الديمثولوجي" ، لن يمكن إتمامه إلا من خلال اعتماده على تحليلات الوجود الإنساني التي قدمتها الفلسفة الدنيوية المعاصرة المسماة بالفلسفة الوجودية. فهذه الفلسفة يعتبرها بولطمان الفلسفة الوحيدة التي تقدم أفضل منظور وأفضل مفاهيم لفهم الوجود الإنساني.^{١٠٣} حقاً ، إنها تعد في رأيه أفضل فلسفة حتى الآن قدمت أفضل فهم للوجود الإنساني "الذي أعطى مع الوجود ذاته".^{١٠٤} هذا الفهم قدمه الفلاسفة الوجوديون في ضوء تحليلاتهم الذاتية لوجودهم الإنساني الخاص أو الطبيعي وبمعزل عن أي مؤثرات دينية - أو غير دينية - كائنة ما كانت. وما دامت الفلسفة الوجودية هي الوحيدة التي قدمت هذا التحليل الدقيق للوجود الإنساني ، وما دام تأويل بولطمان نفسه يهتم أيضاً بفهم الوجود الإنساني ، فمن الطبيعي أن يعتمد عليها في تشييد مشروعه "الديمثولوجي". هذا يعني ، بتعبير بولطمان نفسه ، "أن الفلسفة الوجودية تقدم مفاهيمًا ملائمة لتأويل الكتاب المقدس ، ما دام تأويل الكتاب المقدس يهتم أيضاً بفهم الوجود".^{١٠٥} وهذا يعني أيضاً أن هذه الفلسفة تقدم له الفهم المسبق للوجود

Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P.55.

(١٠٣)

Rudolf Bultmann, Bultmann Replies to His Critics, in Kerygma and (١٠٤)

Myth, Vol.1, P.193, P.194, Rudolf Bultmann, On The Problem of Demythologizing (1952), in Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology and Other Basic Writings, P.107.

Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P.57.

(١٠٥)

الإنسانى الذى يتسلح به وهو يذهب إلى نصوص الكتاب المقدس بغية تأويلها تأويلاً وجودياً يكون مماثلاً ، إن لم يكن مطابقاً ، لفهم الوجود الذى تقدمه الوجودية فى ضوء فهمها الذاتى أو الطبيعى المسبق للوجود المعطى مع الوجود ذاته وبمعزل عن أى مؤثرات كائنة ما كانت. بهذا يكون بولطمان المؤمن قد فعل بالفلسفة الوجودية ما فعله تلش المؤمن من قبل ، أعنى ، جعل هذه الفلسفة مجرد خادم لمشروعه لكونها تساعد على التأويل .

هنا يوجه بولطمان الانتباه إلى ملاحظة على قدر كبير من الأهمية مؤداها إن اعتماده على الفلسفة المعاصرة المسماة بالوجودية لا يعنى أنه يرى أن هذه الفلسفة تمكنت من تقديم الفلسفة المنشودة ، أعنى ، الفلسفة بمعنى النسق الكامل المطلق المتمتع بالثبات الدائم والذى يستطيع أن يتعامل مع سائر مشكلات الوجود ويفك وإلى الأبد سائر طلاسمه والغازه . إن العكس هو الصحيح. فمثل هذا النسق يعد فى رأيه شيئاً مستحيلًا ولا يمكن لأى فلسفة كائنة ما كانت أن تصل إليه. فهذا لم يحدث فى الماضى أو فى الحاضر ولن يحدث حتى فى المستقبل ، بسبب التغير المستمر للواقع القابل دومًا ، ولهذا السبب ، لأن يفسر بطرق مختلفة تختلف باختلاف ما يستجد من اختلاف وتغير قد يكشف عنه التدفق والجريان المستمر للعملية الزمانية التى لا تتوقف أبدًا والتى تكون محملة دومًا بالجديد غير المتوقع والذى لا يكون فى الحسبان. فهو اضطر إلى الاعتماد عليها لأنه وجدها بمثابة الفلسفة المعاصرة الوحيدة التى استطاعت حتى الآن تقديم أفضل وصف للوجود الإنسانى يمكن الاعتماد عليه. هذه الحقيقة عبر عنها بولطمان بكل وضوح عندما كتب يقول:

”يجب علينا أن ندرك أنه لن توجد أبدًا فلسفة دقيقة بمعنى النسق الكامل المطلق الذى يستطيع تقديم إجابات على كل تساؤلات الوجود وتوضيح سائر الغازه. وتساؤلنا هنا لن يخرج ، باختصار ، عن كونه تساؤلًا عن أى الفلسفات التى يمكنها أن تقدم فى الوقت الحاضر أفضل

منظور وأفضل مفاهيم لفهم الوجود الإنساني. هنا يجب أن نتعلم من الفلسفة الوجودية.^{١٠٦}

ولكن على الرغم من أن بولطمان يزعم هكذا أنه يعتمد على تحليلات الوجود الإنساني التي قدمتها الفلسفة الوجودية بصفة عامة ، إلا أنه يعتمد فقط وفي حقيقة الأمر على التحليلات التي قدمها مارتن هيدجر. وهو لا يعتمد حتى على كل ما كتب هذا الفيلسوف الوجودي ، وإنما يعتمد فقط على التحليلات التي قدمها في كتابه "الوجود والزمان". هذه الحقيقة أكدها بولطمان نفسه فيما سبق في سياق تناولنا لسيرته الذاتية ، وسوف نعود إليها وإن يكن بصورة مخالفة في القسم التالي من هذه الدراسة ، ويمكننا معاودة تأكيدها هنا ، نظراً لأهميتها بالنسبة لغايتنا ، استناداً إلى قوله الذي مؤداه: "إن المهمة التي أخذها على عاتقي والتي تتمثل في محاولة تفسير الوجود الإيماني بطريقة لاهوتية ومفاهيمية conceptual (أي مقدمة في مفاهيم) هي مهمة تتأسس على تحليل هيدجر الوجودي للإنسان".^{١٠٧}

من هذا الاعتبار عارض بولطمان سائر اللاهوتيين الذين يزعمون أنه بالإمكان القيام بالتأويل بدون الاعتماد على الفلسفة الدنيوية. فهو يؤكد ، ضد هؤلاء اللاهوتيين ، على أنه

"من الخطأ الزعم بأن التفسير أو التأويل يمكن أن يحدث في استقلال تام عن المفاهيم الدنيوية ... فكل مفسر يعتمد بصورة لا يمكن تحاشيها على مفاهيم ورثها من التراث ، سواء عن وعي أم عن غير وعي ، وكل تراث يعتمد على فلسفة من الفلسفات. وجرياً على هذه العادة المتبعة ، اعتمد الكثير من تأويل القرن التاسع عشر ، على

Ibid., P.55.(١٠٦)

Rudolf Bultmann, The Historicity of Man and Faith (1930), in Rudolf (١٠٧) Bultmann, Existence and Faith, Shorter writings of Rudolf Bultmann, P.92.

سبيل المثال ، على الفلسفة المثالية ومفاهيمها ، على فهمها للوجود
الإنسانى. هذه المفاهيم لازالت حتى وقتنا هذا تؤثر فى العديد من
المفسرين. وهذا يعنى بالتالى أنه لا يجب ممارسة الدراسة
التاريخية والتأويلية بدون فلسفة وبدون تقديم وصف للمفاهيم التى
ترشد التأويل.^{١٠٨}

هذا الاعتماد الذى يقره بولطمان المؤمن ساقه إلى إقرار نوع من التطابق
بين تحليلات هيدجر وبين تحليلاته هو التى يقدمها لنصوص العهد الجديد ، وذلك
من أجل خلق زريعة بريئة فى الظاهر يبرر بها هذا الاعتماد وتكون مقنعة فى
نفس الوقت بالنسبة للاهوت الذى يزعم أنه ينتمى إليه. من هذا الاعتبار ، راح
بولطمان المؤمن يعلن على الملأ أن فلسفة هيدجر "تقول نفس الشيء الذى يقوله
العهد الجديد وهى تقوله بصورة مستقلة تمامًا".^{١٠٩} وهو لم يكتف بذلك ، بل راح
فى موضع آخر يؤكد نفس الشيء من خلال قوله الذى مؤداه : إن تحليل هيدجر
الوجودى للبنية الأنطولوجية للوجود ليس سوى نسخة فلسفية ، دنيوية من وجهة
نظر العهد الجديد فى الحياة الإنسانية".^{١١٠} فهنا يبدو واضحاً أن بولطمان يطابق
مطابقة تامة بين فلسفة هيدجر الوجودية وبين ما يقوله العهد الجديد عن الوجود
الإنسانى ، الأمر الذى يعنى ضمناً أنه جعل فلسفة هيدجر لا تخرج عن كونها
لاهوتاً طبيعياً أو دنيوياً^{١١١} ، إن صح التعبير ، صيغ بطريقة فلسفية أو دنيوية
مستقلة تماماً عن أى مؤثرات دينية أو غير دينية كائنة ما كانت ، وذلك من أجل
إفساح الطريق أمام نتيجته أو زعمه الذى مؤداه أن اعتماده عليها يعد أمراً طبيعياً
ما دام ليس فيها ما يتعارض مع ما يقوله بولطمان اللاهوتى ، وما دامت تخدمه

Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, PP.54-55.(١٠٨)

Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and Myth , a Theological Debate, Vol.1, P.25.(١٠٩)

Ibid., P.24.(١١٠)

Ibid., P.23.(١١١)

فى تأويله لنصوص العهد الجديد أعنى فى مشروعه " الديرثولوجى ". وعلى هذا النحو يكون الخادم الحقيقى للمشروع ليس هو الفلسفة الوجودية عامة ، كما زعم فيما سبق ، وإنما هو فلسفة هيدجر على وجه التحديد. فهذه الفلسفة هى التى تزوده بالمفاهيم المسبقة وبالفهم الدقيق المسبق الذى يجده فى داخله - مثله فى ذلك مثل أى إنسان آخر - بصورة طبيعية أولية ، والذى يساعده على تأويل نصوص العهد الجديد تأويلاً وجودياً محكماً.^{١١٢}

هذا الاعتماد الإيجابى على فلسفة هيدجر أقره ، إلى جانب ماكورى^{١١٣} ، العديد من اللاهوتيين الآخرين أمثال هانز بارتش ، وأرنست فشىز ، وغيرهم. فلقد كتب هانز بارتش ، على سبيل المثال ، يقول: "لقد استفاد بولطمان من مصطلحات وأفكار وجدها عند هيدجر. لقد وجد عنده فهماً لوجود إنسانى يتفق إلى حد ما مع العهد الجديد".^{١١٤} أما أرنست فشىز فقد قرر نفس الشئ عندما أعلن "أن بولطمان تبنى الكثير مما جاء فى كتاب هيدجر الوجود والزمان خاصة التفرقة الرئيسية التى يقدمها هيدجر بين الوجود الأصيل ، والوجود غير الأصيل ، والتى ردها بولطمان إلى حياة الإيمان وحياة الخطيئة بعد أن فهمهما فهماً جدلياً".^{١١٥}

غير أن التساؤل الذى لن أمل من طرحه على بولطمان المؤمن ، وماكورى ، وبارتش ، وفشىز ، وغيرهم ، إلى أن أقدم الإجابة عليه فى القسم التالى ، هو تساؤل عما إذا كان هذا هو حقاً كل ما يبغيه بولطمان من وراء هذا

(١١٢) أريد أن أذكر القارئ من جديد أن التأويل الفعلى لنصوص "العهد الجديد" نفسها يخص البعد العملى من المشروع ، والذى سوف نتناوله فى الجزء الثانى ، نظراً لأن هذا الجزء يستقل بالبعد النظرى للمشروع فى جانبه الإيمانى ، والإلحادى.

John Macquarrie, Studies in Christian Existentialism, P. 110. (١١٣)

Hans-Werner Bartsch, Bultmann and Jaspers, in Kerygma and Myth, a (١١٤) Theological Debate, Vol.2, P.195.

Ernst Fuchs, The Hermeneutical Problem, in The Future of Our (١١٥) Religious Past, Essays in Honour of Rudolf Bultmann, P.270.

التطابق. إن هذه الدراسة سوف تحاول أن تكتشف فى القسم التالى كيف أن هذا التطابق الإيجابى فى الظاهر يخفى تحته تطابقاً سلبياً أو إحادياً لا يقل فى الأهمية عند بولطمان الملحد ، عن هذا التطابق الذى لا يهم سوى بولطمان المؤمن. غير أن النتيجة التى تهمنى هنا ، ولأجل غايتنا ، ومهما كان الأمر ، هى أن بولطمان المؤمن جعل فلسفة هيدجر الوجودية التى عرضها فى "الوجود والزمان" مجرد خادمة لمشروعه "الديميثولوجى" أو مجرد أداة تساعد على التأويل.

هذا الفهم للوجودية - أو لفلسفة هيدجر - باعتبارها مجرد خادمة تقتصر كل وظيفتها على تقديم تحليل فلسفى أو عقلى حيادى للوجود An existentialist analysis الإنسانى المتناهى فى الزمان والمكان سهل على بولطمان المؤمن الوصول إلى نتيجتين أخريتين ربما أكثر أهمية من الناحية اللاهوتية من النتيجة السابقة. الأولى هى أن هذا التحليل لن يستطيع أن يقدم للمرء أية إجابة على قضية وجوده الشخصى ، أعنى ، على معنى أن يوجد وجوداً شخصياً فعلياً أصيلاً أو فريداً ، وذلك لأن التحليل الفلسفى للوجود - تحليل هيدجر - يقصر نفسه على مهمة تقديم تحليل فلسفى أو عقلى أو صورى مجرد أو عام للوجود الإنسانى العام والمتناهى فى الزمان والمكان ، ولا يستطيع أن يضع فى اعتباره وجود المرء الشخصى المتبدى فى الواقع العينى المتحقق فى التو واللحظة بمعنى أنه ، وكما يقول بولطمان نفسه ، "لا يضع فى اعتباره الأحداث العينية للحياة الشخصية ، المواجهات العينية التى تشكل الوجود الشخصى".^{١١٦} فالإجابة تقتضى وجوداً مثالياً أو دينياً يقدم للمرء فهماً - ذاتياً لوجوده الشخصى ، وهذا يعتبر من الأشياء التى لا يستطيع التحليل الفلسفى أو العقلى المجرد أن يقدمها "نظراً لأن الفهم-الذاتى لوجودى الشخصى لا يمكن أن يتحقق إلا فى اللحظات العينية للهنا والآن (التو واللحظة) الذان يخصاننى أنا وحدى".^{١١٧} فهذه الإجابة تأتى بالضرورة من وراء

Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P.58.(١١٦)

Ibid., P.56.(١١٧)

الوجود أعنى "بواسطة الروح القدس (أو الله) الذى لا يكون تحت تصرف المرء"^{١١٨} عندما يضع نظرية فى الوجود الإنسانى ، أو "بواسطة الوحي (الكشف) الإلهى الذى لا يتحقق إلا فى اللحظات العينية فى التو واللحظة"،^{١١٩} أو من خلال فعل الله الحاسم فى المسيح ، أعنى ، من خلال كلمة الله التى جاءت فى الكتاب المقدس ، والتى يمكن للمرء المشاركة فيها من خلال قرار الإيمان الذى هو قرار ذاتى أو وجودى أو شخصى أو لاعقلانى ، حتى يتحقق وجوده الأصيل تحققاً فعلياً وذلك باعتبار "أن ما يميز الكتاب المقدس عن أى أدب آخر" ، فى رأى بولطمان ، "هو أن الكتاب المقدس يوضح لى إمكانية للوجود لا على أنها إمكانية أكون حراً فى اختيارها أو رفضها ، وإنما تصبح هذه الإمكانيّة ، بالأحرى ، كلمة موجهة إلى بصفة شخصية تخبرنى ليس فقط بالوجود عامة ، بل تمنحنى أيضاً وجوداً فعلياً حقيقياً".^{١٢٠} هذه الحجة التى تزعم إن التحليل الفلسفى للوجود لا يستطيع أن يقدم

Ibid., P.54.(١١٨)

Ibid., P.58.(١١٩)

Ibid., P.53.(١٢٠) لقد قدم ماكورى مثالا لحالة قصوى أو متطرفة Extreme يوضح بها ما يقوله بولطمان هنا. "فالإنسان الذى يكون على شفا اليأس بعد أن يكون قد استنفد سائر إمكاناته الذاتية الأخلاقية والروحية وراح يتساءل فى قرارة نفسه عما إذا كان هناك إله ، يختلف تساؤله بالطبع عن تساؤل الفيلسوف الذى يتساءل ، بينما هو غارق فى تأملاته الفلسفية ، عما إذا كان هناك إله كأساس للعالم الطبيعى. فالأول يستقصى عن شئ يهم وجوده الشخصى ، بينما يطرح الآخر تساؤلاً أكاديمياً أو تأملياً. وعلى الرغم من أن كليهما قد ينتهى إلى نتيجة تقول بوجود الله ، إلا أن مفهوم الواحد منهما عن الله سوف يختلف تماماً عن مفهوم الآخر إلى حد أنهما قد يؤمنان بكيونونتين (إلهين) مختلفين تمام الاختلاف. فأحدهما (الأول) قد يجد إله الصلاة والعبادة ، بينما قد يجد الآخر إله التأمل الميتافيزيقى. غير أن الفارق بين الاثنين كان موجوداً سلفاً فى الطريقة التى طرح بها كل واحد منهما سؤاله. وبولطمان يخبرنا إنه عندما يذهب إلى الكتاب المقدس ، فإن سؤاله الذى يسعى إلى الإجابة عليه هو سؤال الوجود الإنسانى. ومما لا شك فيه أنه يتساءل أيضاً عن الله ، غير أنه يتساءل عن الله الذى يهم الإنسان المتواجد. وقد تكون هناك أعماقاً للوجود الإلهى تقع فيما وراء أهميته بالنسبة لنا،=

وجودًا مثاليًا أو دينيًا يجيب على قضايا الوجود الشخصي ، صاغ بولطمان جانبها الأكبر في نصه المطول التالي الذى يقول:

” نحن لن نتعلم من الفلسفة الوجودية إلا أقل القليل هذا إذا حاولت ، كما يعتقد البعض ، تقديم نموذج مثالى للوجود الإنسانى. فمفهوم حقيقة الوجود *Eigentlichkeit* الذى تقول به لا يقدم هذا النموذج. فالفلسفة الوجودية لا تقول لى: يجب عليك أن توجد على هذا النحو أو ذاك ، وإنما تكتفى فقط بالقول يجب عليك أن توجد ، أو، طالما أن حتى هذا القول يبدو فضفاضاً للغاية ، توضح لى معنى التواجد. والفلسفة الوجودية تحاول توضيح معنى التواجد عن طريق التفرقة بين وجود الإنسان ووجود سائر الأشياء الأخرى فى العالم التى لا تتمتع بالوجود وإنما تكون كائنة فقط أو فى متناول اليد (هذا الاستعمال الفنى لكلمة وجود يرجع فى الاصل إلى كيركيغورد). فالبشر وحدهم هم الذين يمكنهم التمتع بالوجود ، لكونهم هم وحدهم الذين يعتبرون موجودات تاريخية. هذا يعنى أن لكل إنسان تاريخه الخاص به. فحاضره يند دوماً عن ماضيه ويقود إلى مستقبله. وهو يحقق وجوده فى حالة ما يعى أن كل ’آن’ هى لحظة قرار حر بخصوص أى عنصر من عناصر ماضيه يتمتع بالقيمة ، وبخصوص ماهية مسئوليته تجاه مستقبله ، مادام ليس فى إمكان أى شخص أن يحل محل آخر. إنه لا يمكن لأى شخص أن يحل محل آخر ، مادام يتحتم على كل واحد أن يمر بتجربة موته. فمن خلال إحساسه بالوحدة يحقق كل إنسان وجوده. وأنا (بولطمان) لن أستطيع ،

=غير أنها ، هذا إذا كان ذلك حقاً هكذا ، تعد أعماقاً لا يستطيع اللاهوت الوصول إليها ، كما أنها لا تقع فى دائرة اهتمامه.” John Macquarrie, An Existentialist Analysis, a Comparison of Heidegger and Bultmann, P.11, Harper and Row, Publishers, New York and Evanston, 1965. هذا الفهم الذى يقدمه ماكورى لموقف بولطمان يغفل الحقيقة التى سوف نحاول الكشف عنها من خلال هذه الدراسة والتى مؤداها أن هذا الفهم يسوق إلى نتيجة إيمانية ، كما يسوق أيضاً إلى نتيجة الحادية معاً وفى نفس الوقت.

بالطبع ، أن أقدم فى هذا السياق التحليل الوجودى بكافة تفاصيله ،
حيث يكفى أن أقول إن الفلسفة الوجودية توضح أن الوجود الإنسانى
لن يكون وجودًا حقيقيًا إلا من خلال فعل التواجد. والفلسفة الوجودية
لا تدعى أنها تضمن للإنسان فهمًا – ذاتيًا لوجوده الشخصى وذلك لأن
هذا الفهم-الذاتى لوجوده الشخصى لا يمكن أن يتحقق إلا فى
اللحظات العينية المتحققة فى التو واللحظة اللذان يخصاننى أنا
وحدى. وبينما لا تقدم الفلسفة الوجودية أية إجابة على قضية
وجودى الشخصى ، إلا أنها تضع على عاتقى أنا وحدى المسؤولية عن
وجودى الشخصى ، وهى بذلك تساعدنى على أن أكون منفتحًا على
كلمة الكتاب المقدس.^{١٢١}

إن هذه العبارة الأخيرة توضح رأى بولطمان الذى مؤداه أنه بينما لا
تستطيع الفلسفة الوجودية – فلسفة هيدجر – تقديم أية إجابة على قضية الوجود
الشخصى ، إلا أنها تستطيع أن تضع على عاتق المرء المسؤولية الكاملة عن
وجوده الشخصى ، ومن ثم تجعله منفتحًا على كلمة "الكتاب المقدس" التى
تستطيع وحدها ، وذلك من خلال قرار الإيمان ، أن تمنح المرء وجودًا شخصيًا
إنسانيًا أصيلًا أو فريدًا. والتحليل الفلسفى للوجود يستطيع أن يفعل ذلك لأنه ينطلق
أصلًا من تجربة شخصية مباشرة مسبقة ، من وعى ذاتى مباشر أو طبيعى (أولى
أو تمهيدى أو هش) مسبق بالوجود الإلهى الأصيل ، يجعله (الوعى) على استعداد
دائم لاتخاذ قرار الإيمان الذى يكون أصلًا قرارًا بتحقيق وجود إنسانى أصيل
(الوجود الدينى) لا يمنح إلا بواسطة "الروح القدس" أو الله. "فبدون هذا القرار ،
بدون الاستعداد لأن يكون المرء موجودًا إنسانيًا ، لأن يكون شخصًا يأخذ على
عاتقه مسؤوليته عن وجوده ، لن يمكن لأى شخص أن يفهم كلمة واحدة من

الكتاب المقدس على أنها تتحدث إلى وجوده الخاص أو الشخصى.^{١٢٢} هذا يعنى ،
بتعبير أوضح ، أن بولطمان يرى

"أن الإنسان لديه علاقة مسبقة بالله وجدت تعبيراً كلاسيكياً عنها فى
كلمات أوغسطين التى تقول 'لقد صنعتنا على هيئتك ، وقلوبنا لن
تهدا حتى تستريح فيك'. *Tu nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in tu.*
فالإنسان لديه معرفة مسبقة بالله ، هذا على الرغم من أنه ليس لديه
معرفة بوحى (كشف) الله ، أعنى ، بفعله فى المسيح. فهو لديه
علاقة بالله تتبدى فى بحثه عن الله ، سواء كان واعياً بذلك أم لا ،
فحياة الإنسان يحركها البحث عن الله لأنها تتحرك دوماً ، سواء كان
يعى المرء ذلك أم لا ، بالتساؤل عن وجوده الشخصى. والتساؤل عن
الله والتساؤل عن ذاتى متطابقان.^{١٢٣}

Ibid., P.57.(١٢٢)

Ibid., PP.52-53.(١٢٣) نفس هذا المعنى ساقه بولطمان بصورة أكثر وضوحاً فى موضع آخر
عندما كتب يقول: إذا اعترض شخص على "أن الإنسان لن يستطيع أن يعرف من هو الله قبل
تجليه ، كما لن يستطيع أن يعرف أيضاً ماهية فعله فى المسيح ، فإننا سوف نضطر إلى الرد
عليه بقولنا أن الإنسان قد يعى تماماً من هو الله ، أعنى ، من خلال استعلامه عنه . فإذا لم
يكن وجوده يتحرك (سواء عن وعى أم عن غير وعى) بالتساؤل عن الله بالمعنى
الأوغسطينى الذى يقول: لقد خلقنا على هيئتك وقلوبنا لن تهدا حتى تستريح فيك ، فإنه لن
يعرف الإله كاله فى أى تجلى من تجلياته. ففى نطاق الوجود الإنسانى تكون المعرفة الوجودية
(المباشرة) بالله معرفة قائمة فى شكل الاستقصاء أو الاستعلام عن السعادة ، والخلص ،
وعن معنى العالم والتاريخ ، وعن الطبيعة الحقيقية لوجود كل شخص من الأشخاص. وإذا
كان حق تصنيف هذه الاستقصاءات على إنها استقصاء عن الله هو حق لن يمكن الحصول
عليه إلا من خلال الإيمان بتجلى الله ، فإن الظاهرة فى ذاتها (ظاهرة الاستقصاء) تجسد
علاقة هذه المسألة بالتجلى. Rudolf Bultmann, The Problem of Hermeneutics, in
Rudolf Bultmann, Essays, Philosophical and Theological, PP.257 -258,
Translated by James C. Greig, The Macmillan Company, New York, 1955.

والتحليل الوجودي يستطيع أن يجعل المرء مهيناً لاتخاذ قرار الإيمان ، الذي يكون قراراً بتحقيق وجوده الأصيل ، وذلك بوضعه على عاتق المرء المسؤولية الكاملة عن تحقيق وجوده. فهذا الاستعداد أو التهيؤ المسبق ، المقترن بفهم المرء المسبق للعلاقة بالله ، هو الذي يجعله مهيناً دوماً لسماع كلمة الكتاب المقدس باعتبارها كلمة موجهة إلى وجوده الشخصي ، ويهيب به أن يتخذ قرار الإيمان الذي يكون قراراً بتحقيق الوجود الأصيل. غير أن هذا التحليل الفلسفي للوجود - تحليل هيدجر - لا يستطيع أن يمنح الوجود الأصيل لأنه لا يضع في اعتباره الوجود الشخصي كما يتبدى في الواقع العيني المتحقق في التو واللحظة ، ولأنه لا يخرج أيضاً عن كونه تحليلاً فلسفياً مجرداً للوجود الإنساني المتناهي في الزمان والمكان يقف عند حد إثارة العلاقة بين هذا الوجود والوجود الإلهي اللامتناهي ، ويهيب بالمرء أن يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق هذه العلاقة ، من خلال قرار الإيمان ، لكونها تعنى تحقيق وجوده الأصيل. هنا يجب أن نلاحظ أنه على الرغم من أن بولطمان يقر أن هذا القرار لا يتطلب معرفة فلسفية بالضرورة نظراً لكونه قراراً يهم الوجود الشخصي المباشر والمتحقق في التو واللحظة ، إلا أنه يصر على أن إمكانية التحقق الفعلي للوجود الديني الأصيل "لن تصبح إمكانية حقيقية إلا عندما أفهم الكلمة".^{١٢٤} من هنا تبرز من جديد أهمية مشروع بولطمان "الديمثولوجي" باعتباره يقدم فهماً ذاتياً أصيلاً لوجود إنساني ، إمكانية أصيلة أو فريدة للوجود تكون مفهومة حتى بالنسبة للإنسان المعاصر "اللا-ميثولوجي" وتهيب به أن يتخذ قراراً بشأن تحقيقها (أو عدم تحقيقها) حتى يفتح على وجوده الأصيل الذي لن يتحقق تحققاً فعلياً إلا بواسطة "الروح القدس". وهو يفعل ذلك مستعيناً بفلسفة هيدجر التي يتخذها كأداة هرمنيوطيقية يقف دورها عند حد تقديم تحليل فلسفي للوجود الإنساني المتناهي في الزمان والمكان ، ويجعل المرء مهيناً أو مستعداً لسماع كلمة الله التي تمنحه التحقق الفعلي للوجود الأصيل.

أما النتيجة الثانية التى انتهى إليها بولطمان المؤمن فى ضوء فهمه للفلسفة الوجودية - فلسفة هيدجر - باعتبارها مجرد خادمة للاهوت تقتصر كل وظيفتها على تقديم تحليل فلسفى أو عقلى حياذى للوجود الإنسانى المتناهى فى الزمان والمكان ، فهى مقترنة بشدة بالنتيجة السابقة أو لعلها الوجه الآخر لنفس العملة ، ومفادها أن هذا الفهم جعله يجد مبررًا مقتنعًا فى الظاهر ، وإن يكن ليس كذلك فى الخفاء على غرار ما سوف نكتشف فى القسمين التاليين ، يرد به على الاعتراض الذى يقول: إن التحليل الفلسفى للوجود قد يصل إلى حكم ذاتى أو شخصى أو وجودى Existential مؤداه أن تحليل وجود الإنسان يمكن تحقيقه بدون الوضع فى الاعتبار العلاقة بين الإنسان والله. فهذا الفهم للوجودية جعله فى موقف يسمح له بالرد على هذا الاعتراض بقوله: إن مثل هذا الحكم يعتبر حكمًا طبيعياً تمامًا مادام أن هذا التحليل لا يستطيع أن يضع فى اعتباره التحقق الفعلى لهذه العلاقة فى اللحظات العينية للوجود الشخصى المتحقق فى التو واللحظة ، والذى يمنحه الإيمان وحده ، ويقصر نفسه ، لهذا السبب ، على مجرد تقديم تحليل صورى أو مجرد للوجود الإنسانى المتناهى فى الزمان والمكان ، ومن ثم يكتفى بإثارة قضية علاقة وجود الإنسان المتناهى بالوجود اللامتناهى (بصورة لا يمكن تحاشيها) فى ضوء وعيه الذاتى الطبيعى بهذه العلاقة ، مع جعل المرء منفتحًا على كلمة الكتاب المقدس ، أعنى ، مهينًا لاتخاذ قرار تحقيق هذه العلاقة (بعد أن يضع على عاتقه هو وحده المسئولية الكاملة عن تحقيقه لوجوده الأصيل) التى يمكنها وحدها أن تمنح التحقق الفعلى للوجود الأصيل. هذه الحجة لخصها بولطمان فى كلماته الموجزة التالية التى تقول:

”إن التحليل الفلسفى الصورى الخالص لا يضع فى اعتباره العلاقة بين الإنسان والله ، لأنه لا يضع فى اعتباره الأحداث العينية للحياة الشخصية ، المواجهات العينية التى تشكل الوجود الشخصى. فإذا كان صحيحًا أن وحى (كشف) الله لا يتحقق إلا فى الأحداث العينية

للحياة فى التو واللحظة ، وأن تحليل الوجود يقتصر على حياة الإنسان الزمانية بكل ما تنطوى عليه من لحظات متتابعة من التو واللحظة ، فإن هذا يعنى أن هذا التحليل يكشف النقاب عن مجال يفهمه الإيمان وحده باعتباره مجالاً يخص العلاقة بين الإنسان والله.^{١٢٥}

هنا يوجه بولطمان الانتباه إلى ملاحظة هامة مؤداها أنه على الرغم من أن هذا الحكم - الذى مؤداه أنه من الممكن تحليل الوجود الإنسانى بدون الوضع فى الاعتبار العلاقة بين الإنسان والله - يمكن أن يعد حكماً وجودياً Existential أو ذاتياً أو شخصياً ، إلا أن هذا لا يجب أن يؤخذ على أنه يرى أن استبعاد هذه العلاقة نفسها من هذا التحليل يعتبر مسألة هوى أو تفضيل ذاتى. إن العكس فى رأيه هو الصحيح ، بمعنى أنه يرى أن هذا الاستبعاد ليس مسألة هوى أو تفضيل ذاتى لكونه يضرب بجذوره فى رؤية وجودية Existential أو ذاتية أو شخصية أخرى مؤداها

"إن فكرة الله لا تكون تحت أمرنا (أو فى حوزتنا) عندما نشيد نظرية فى وجود الإنسان ... هذه المسألة يمكن أن نضعها أيضاً على هذا النحو: إن استبعاد علاقة الإنسان بالله تعتبر دلالة على معرفتى Knowledge الشخصية بذاتى ، على إقرارى بأننى لا أستطيع أن أجد الله من خلال النظر إلى أو فى ذاتى. إن هذا الاستبعاد نفسه يخلع على التحليل الوجودى طابعه الحيادى. والحقيقة التى مؤداها أن الفلسفة الوجودية لا تضع فى اعتبارها العلاقة بين الإنسان والله تتضمن إننى لا أستطيع أن أتحدث عن الله باعتباره إلهى الشخصى من خلال مجرد النظر فى ذاتى. فعلاقتى الشخصية بالله لن تكون علاقة

حقيقية إلا بواسطة الله وحده ، بواسطة الله الفاعل Acting (أو الصانع) الذى يقابلنى فى كلمته.^{١٢٦}

بهذه الكلمات نكون قد وصلنا إلى نهاية التطبيق الإيمانى لمشروع بولطمان "الدى-ميثولوجى" فى جانبه النظرى ، أعنى ، إلى نهاية "الديميثولوجيا" ، ولكى نكتشف طريقة الإلحادى لهذا المشروع يتعين علينا الانتقال إلى القسم التالى.

(٧)

الدى-ميثولوجيا والتطبيق الإلحادى

أو هيدجر المبكر والإلحاد

إن المهمة الأساسية الملقاة على عاتقنا فى هذا القسم - والأقسام التالية - تتمثل فى محاولة اكتشاف وإثبات أن البعد النظرى من مشروع بولطمان "الدى-ميثولوجى" ينطوى على نقيض إلحادى لا يقل فى الأهمية بأى حال من الأحوال عن النقيض الإيمانى الذى أرسينا أبعاده فيما سبق ، وذلك لأن النقيضين معا يعكسان موقفه الذى أخذه على عاتقه منذ بداية حياته ، أعنى ، موقف الإيمان-الإلحاد.

ولسوف ننطلق نحو تحقيق هذه الغاية من ذلك التساؤل الذى طرحناه فى مناسبة - أو فى مناسبات - سابقة ولم نقدم له الإجابة الكاملة بعد ، والمتعلق بما إذا كان بولطمان يستخدم فلسفة هيدجر الوجودية كأداة هرمنيوطيقية خالصة ، على نحو ما رأيناه يزعم فى الظاهر وكما وافقه على ذلك العديد من اللاهوتيين الذين نخص منهم بالاسم هنا جون ماكورى بالذات لكونه يتخذ موقفاً مناقضاً تماماً

Ibid., PP.58-59.(١٢٦)

لموقف هذه الدراسة ، أم يستخدمها كأساس جوهري يبنى عليه مشروعه بالكامل ويكون متحكماً في تأويله تحكماً سلبياً أو إيجابياً (لا إيجابياً أو إيمانياً) ؟ والسبب في ذلك يرجع إلى أن حسم الإجابة على هذا التساؤل بالذات سوف يفتح الطريق ، وكما سوف نرى ، أمام اكتشافنا لسائر أبعاد النقيض الإلحادي الذي نسعى إلى الكشف عنه.

ولكى أقدم الإجابة على هذا التساؤل ، يتعين علينا أن نبرهن أولاً على صدق دعوانا بأن بولطمان يجعل من فلسفة هيدجر الوجودية فلسفة متحكمة في تأويله بمعنى أنه يتخذها معياراً أو أساساً يبنى عليه مشروعه بالكامل وبمعزل تام عن نصوص "العهد الجديد" ، على أن نعقب ذلك بالكشف عن الطابع السلبي أو الإلحادي لهذا التحكم. هنا ، هكذا يجب أن أوجه الانتباه منذ البداية ، سوف نجد أن بولطمان يحيل فلسفة هيدجر من كونها مجرد "خادمة" لمشروعه الإيماني ، إلى كونها "صاحبة الجلالة" ، إن صح التعبير ، التي تجعله يضحى بنصوص العهد الجديد إرضاء لها !!

والإرهاصات الأولى التي تنبئ عن تحكم فلسفة هيدجر في تأويل بولطمان يمكن أن نجدها في اعترافه الشخصي التالي الذي يقول:

"إن التأويل يقع حقاً تحت تحكم (أو سلطان) الفلسفة. غير أن التساؤل الذي يجب أن يطرح نفسه في هذه الحالة يجب أن يكون تساؤلاً عن المقصود بهذا التحكم. إن الزعم الذي يدعى أن التفسير يمكن أن يتحقق في استقلال تام عن المفاهيم الدنيوية هو زعم واه. فكل مفسر يعتمد بصورة لا يمكن تحاشيها على فلسفة من الفلسفات. وجرياً على هذه العادة المتبعة ، اعتمد الكثير من تأويل القرن التاسع عشر ، على سبيل المثال ، على الفلسفة المثالية وعلى مفاهيمها ، على فهمها

للوجود الانساني. هذه المفاهيم لازالت تؤثر حتى اليوم فى العديد من
المفسرين.^{١٢٧}

هنا يقر بولطمان ، ورغما عن مقصده العلنى ، أن فلسفة هيدجر الوجودية
- مادام قد ثبت لنا أن هذه الفلسفة هى صاحبة التأثير الحاسم عليه - هى التى
تتحكم فى تأويله وتوجهه لا بمعنى أنه يسترشد بها فى تأويله ، بل بمعنى أنه
يشيد تأويله نفسه فى ضوء فهم هيدجر للوجود الإنسانى. هذا المعنى يستفاد
ضمناً من فهمه لاعتماد تأويل القرن التاسع عشر على الفلسفة المثالية. فمثلاً
اعتمد هذا التأويل ، وكما يقول هو ، على تلك الفلسفة وعلى فهمها للوجود
الإنسانى ، كذلك يمكن القول إن بولطمان القرن العشرين اعتمد على فلسفة هيدجر
وعلى فهمها للوجود الإنسانى.

هذا المعنى يمكن أن يتضح بصورة أفضل هذا إذا وضعنا فى الاعتبار ما
يقوله بولطمان عن التأثير الذى فرضته الفلسفة المثالية على تأويل اللاهوتيين
لمفهوم "الروح" فى القرن التاسع عشر ، والذى ضمنه نصه المطول التالى الذى
يقول:

"فى القرن التاسع عشر أثرت فلسفة كانط وهيجل بشدة فى رجال
اللاهوت وشكلت مفاهيمهم الأنثروبولوجية والأخلاقية. وتبعاً لهذا
فهمت الروح (بنيوما) فى العهد الجديد على أنها تعنى الروح
بالمعنى الذى تأسس على تراث التفكير الإنسانى الذى يرد فى الأصل
إلى الفلسفة المثالية الأغريقية ، والذى يعتبر الروح قوة العقل
(لويس λoιπoς أو نوس νοος) كما يعتبرها فى معناها الشامل
أو الكلى قوة تعمل ليس فقط فى التفكير العقلى ، فى المنطق ، بل
أيضاً فى الأخلاق ، فى الأحكام الخلقية والسلوك الأخلاقى وفى مجال
الفن والشعر. لقد ساد الاعتقاد فى أن الروح تسكن النفس البشرية ،

وانها تعد بمعنى من المعانى قوة مستمدة من الماوراء ، من ذلك الذى يقع فيما وراء ذات المرء. فالروح التى كانت تسكن فى داخل النفس كانت تعد جزءاً من الروح القدس الذى هو العقل الكونى. ولهذا كانت الروح بالنسبة للذات المفردة هادياً أو مرشداً للعيش عيشة إنسانية أصيلة. ولقد كان على الإنسان أن يحقق الإمكانيات التى أعطيت له بواسطة الروح من خلال التثقيف (أو التهذيب) Education . هذا المفهوم كان مسيطراً بشدة فى كل من الفلسفة واللاهوت إبان القرن التاسع عشر ، الأمر الذى جعل مفهوم الروح فى العهد الجديد بصفة عامة وفى رسائل بولس بصفة خاصة يؤخذ على أنه يعنى قوة الأحكام الخلقية والسلوك الأخلاقى ، أما صفة قدس Holy التى كانت تضاف إلى الروح فقد فهمت بمعنى الطهارة الخلقية أو النقاء الأخلاقى. أضف إلى ذلك أن الروح فهمت أيضاً على أنها القوة المعرفية التى تصدر عنها المسائل القانونية والمعرفية. لقد اعتبرت الروح بالطبع هبة من الله ، غير أنها فهمت بالمعنى المثالى. غير أن هيرمان جنكل أوضح فيما بعد عدم صحة هذا التأويل ، وذلك من خلال تأكيده على أن الروح فى العهد الجديد ليست قوة تنتمى إلى النفس أو العقل ، وإنما هى قوة خارقة للطبيعة ، قوة مفاجئة ، مدهشة تحدث ظواهر نفسية رائعة مثل الـ Glossolalia^{١٢٨} ، والنبوة Prophecy ، وغيرها. وبينما كان التفسير المثالى يسترشد بمفاهيم مثالية ، كان يسترشد تفسير جنكل بمفاهيم سيكولوجية. لقد كانت المفاهيم السيكولوجية تحكم تلك المدرسة التى تسمى باسم مدرسة الجشتالت الدينى بأكملها . Psychological concepts .

(١٢٨) تعنى الـ Glossolalia فى معناها الحرفى "تلفظ أو تفوه غير عادى يحدث تحت تأثير أحاسيس دينية". Chambers's Twentieth century Dictionary, P.451, Ed. by William Geddie, W. and M. Chambers Ltd., London, 1952. ولعل هذا التلفظ يقابل ما يطلق عليه التصوف اصطلاحاً اسم "الشطح" ، وإذا كان ذلك هكذا ، فإن هذا يعنى أن الـ Glossolalia هى "الشطح".

إن ما يهمنا هنا بصفة جوهرية هو قول بولطمان الذى مؤداه أن فلسفة كانط وهيكل قد أثرتا فى تأويل القرن التاسع عشر على نحو جعل التأويل يتأثر بالمفاهيم التى قدمتها هاتان الفلسفتان - والتى انحدرت فى الأصل من التراث اليونانى القديم الذى وصل إلى ذروة ازدهاره فى عصر أفلاطون وأرسطو قبل ميلاد المسيح بوقت طويل - الأمر الذى ترتب عليه اعتناق الفلسفة والتأويل اللاهوتى لمفاهيم مثل مفهوم الروح الذى تطور فى الفلسفة الكانطية والهيكلية ، وأن الحال ظل هكذا إلى أن جاء جنكل وأثبت خطأ التأويل المبنى على الفلسفة المثالية واستبدله بدوره بتأويل مبنى على أسس سيكولوجية أصبحت تتحكم بدورها فى التأويل اللاهوتى على غرار ما حدث بالنسبة للمدرسة المسماة باسم "مدرسة الجشطلط الدينى" التى تعد امتدادا لمدرسة "الجشطلط السيكلوجى" المعروفة. وأهمية هذا القول بالنسبة لغايتنا تكمن فى كونه يكشف عن اقتناع بولطمان الذى مؤداه أن الفلسفة هى التى تحكم التأويل وتشكله ، الأمر الذى يعنى ضمناً أن استخدامه لفلسفة هيجل الوجودية يشبه تماماً استخدام اللاهوتيين لمفهوم الروح ، على سبيل المثال ، فى فلسفة كانط أو هيكل المثالية ، والذى يرد فى الأصل إلى فلسفتى أفلاطون وأرسطو ، كما يشبه استخدامهم فيما بعد لمفاهيم جنكل السيكلوجية ، أعنى ، أن هذا الاستخدام يحكم تأويل بولطمان ويشكله على

(١٢٩) Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, PP.46-47. نفس هذا المعنى

أكده بولطمان فى موضع آخر عندما كتب يقول: "إن القرن التاسع عشر ... فسر كلمة بنىوما (الروح) التى جاءت فى العهد الجديد على أساس المذهب المثالى الذى يرد فى الأصل إلى اليونان القدماء ، وظل هذا التفسير معمولاً به إلى أن جاء هيرمان جنكل وأثبت فى عام ١٨٨٨م أن البنىوما فى العهد الجديد كانت تعنى شيئاً مختلفاً عن ذلك." Rudolf Bultmann, Science and Existence (1955), in Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology and Other Basic Writings, P.147.

نحو يجعل هذا اللاهوت مجرد تكرار ، إن جاز التعبير ، لفلسفة هيدجر التى يتعين على اللاهوت مجاراتها ، وليس العكس ، نظراً لأن هذه الفلسفة هى التى تقدم لبولطمان ، كما رأينا ، وكما سوف يتضح تماماً فيما بعد ، الفهم-المسبق الذى يشيد عليه تأويله. هنا ، وكما سوف يتأكد تماماً فيما بعد ، يصبح مشروع بولطمان "الدى-ميثولوجى" معبراً عن فلسفة هيدجر فى الوجود ، وليس عما يقوله "العهد الجديد". ومن ثم إذا كان صحيحاً أن تأويل القرن التاسع عشر قد قام على "فينومينولوجيا الروح" عند هيجل، على سبيل المثال ، فذلك يمكن القول إن تأويل بولطمان أصبح يقوم على "فينومينولوجيا الوجود" عند هيدجر. فهو "استبدال"، وكما لاحظ بحق أرنست لومير ، "فينومينولوجيا الروح ، كما أسماها هيجل ، بفينومينولوجيا الوجود".^{١٢٠} وهذا يعنى بالنسبة لغايتنا أن فلسفة هيدجر قد أصبحت هى المتحكمة فى تأويله ، أصبحت 'صاحبة الجلالة' ، وليست مجرد 'خادمة' لمشروعه "الدى-ميثولوجى". وهو يفعل ذلك هكذا خلصة أو بصورة خفية بينما يعلن فى العلن ما يناقض ذلك تماماً. وهكذا تصدق ملاحظة "جوستاف برونديستيد" التى تقول: "إن نتائج التأويل الوجودى توضح أن استخدام بولطمان للفلسفة الوجودية كأداة مساعدة على التأويل يتضمن شيئاً آخرًا خلاف ذلك ... فهو يدخل خلصة سلطة غربية باعتبارها مفسرة لتبشير العهد الجديد".^{١٢١} إن ذلك حقاً هكذا ، وذلك لأنه

"إذا وضعت فلسفة فى الوجود الإنسانى (فلسفة هيدجر) كفرض مسبق ، فلا بد أن يترتب على ذلك بالضرورة ليس فقط نوعاً من النسقية

Ernst Lohmeyer, The Right Interpretation of The Mythological, in (١٢٠) Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.125.
Gustav Brondsted, Two World Concepts-Two Languages, in Kerygma (١٢١) and Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.263.

Systematization ، بل أيضًا إقرارًا مسبقًا لمفهوم 'إنساني'

محدد ، يملية العصر ، ويؤثر بدوره في فهم الكتاب المقدس.^{١٣٢}

هذا التحكم في مشروع بولطمان والذي تفرضه فلسفة هيدجر يدخل في حكم الحقيقة التي لاحظها العديد من النقاد الآخرين خلاف جوستاف برونستيد نذكر منهم على سبيل المثال شوبرت أوجدين ، وهيلموت ثيلىك ، وكارل بارت . وهم لم يدركوا هذه الحقيقة فحسب ، بل اعتبروها أيضًا مصدرًا للعديد من السلبات التي ينطوى عليها مشروع بولطمان . فالأول (أوجدين) ، على سبيل المثال ، لاحظ "أن موقف بولطمان قد اختلف بشدة بسبب إفراطه في الاعتماد على فهم معين لعمل أصدره هيدجر في فترة مبكرة من حياته".^{١٣٣} ولعل المغزى الذي يرمى إليه أوجدين هنا هو أن استحواذ فلسفة هيدجر على فهم بولطمان وتحكمها فيه جعل موقفه يختلف بشدة على نحو جاء غير متفق مع مقتضيات اللاهوت المسيحى.

أما الثانى (ثيلىك) فقد وجه الانتباه إلى أن إفراط بولطمان في الاعتماد على فلسفة هيدجر قد أفضى به في النهاية إلى استبدال ، أو الاستعاضة عن . اللاهوت بالفلسفة أو ، بتعبير أدق ، إلى سيطرة واستحواذ فلسفة هيدجر على فكره وتحكمها فيه . حقًا ، لقد تراءى له أن هذه النتيجة هي نتيجة حتمية يسوق إليها مشروعه في شموليته ، ولهذا راح يقول: "إن النتيجة المنطقية لإعادة تفسير الميتولوجيا هي استبعاد تاريخ الخلاص واستبدال اللاهوت بالفلسفة".^{١٣٤}

Ibid., P.253.(١٣٢)

Schubert M. Ogden, The Understanding of Theology in Ott and (١٣٣)
Bultmann, in The Later Heidegger and Theology, P.159, Ed. by James
M. Robinson, John B. Cobb, Jr., Greenwood Press, Publishers, U.S.A.,
1979.

Helmut Thielicke, The Restatement of New Testament Mythology, in (١٣٤)
Kerygma and Myth, a Theological Debate, P.141.

أما الثالث (بارت) فيعد بحق أفضل من أشار إلى تحكم فلسفة هيدجر في فهم بولطمان وإلى النتائج المحتملة المترتبة على ذلك. حقًا ، لقد كتب في هذا المعنى يقول:

"إن هيدجر يمنح بولطمان فهمًا مسبقًا خاصًا يتخذه كمدخل إلى نصوص العهد الجديد. وهو يطلق على هذا الفهم اسم الفهم - المسبق... هذا الفهم المسبق يعده شيئًا ضروريًا بالنسبة للمفسر وبدونه لن يستطيع المفسر القيام بعملية تفسير أو تأويل العهد الجديد. وليس بخاف أن هذا الفهم المسبق يؤثر في فهم بولطمان لوجود الإنسان القديم الخاطئ (الآثم) ولوجوده الاسكاتولوجي (الأخروي) الجديد في الإيمان. وليس بخاف أيضًا أن هذا الفهم المسبق يتحكم في مذهبه المتعلق بحادثة المسيح. وذلك لأن جوهر هذه الحادثة ... هو التحول من أحد حالتى الوجود إلى الأخرى ... غير أن هناك شيئًا واحدًا ، شيئًا واحدًا لا غير ، لا يأخذه بولطمان من هيدجر ، وهذا الشئ هو وصفه للتحول بأنه فعل إلهي. فهذه المسألة هي الوحيدة التى يتحدث فيها بولطمان كلاهوتى مستقل عن هيدجر. وإذا استثنينا هذه المسألة ، سوف نجد أن كل تفسيره الإيجابى لرسالة العهد الجديد يتقيد بهذا الفهم المسبق (أى بهيدجر)".^{١٣٥}

فى ضوء ذلك تكون نتيجتنا الأولية ، التى ستتأكد أكثر وأكثر كلما تقدمنا نحو غايتنا ، هى أن مشروع بولطمان "الدى-ميثولوجى" ليس سوى فلسفة هيدجر التى صاغها فى "الوجود والزمان" ، أو هو ، على أقل تقدير ، مشروع يقع تحت تحكم هذه الفلسفة بصورة تجعل منها البديل الذى يقيم عليه مشروعه. هذه النتيجة أكدها بولطمان نفسه فى عبارة مأكرة ملتبسة يفيد ظاهرها نقيض باطنها ، وردت فى نص سابق ، مؤداها أن التأويل يقع حقًا فى قبضة (أو تحت تحكم أو

Karl Barth, Rudolf Bultmann-an Attempt to Understand Him, in(١٣٥) Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.114.

سيطرة) الفلسفة. "١٣٦. فهذا الاعتماد يجب أن يفهم الآن بلغة تحكم فلسفة هيدجر في مشروعه "الدي-ميثولوجي" بصورة تجعل منها البديل الطبيعي الذي يقيم عليه هذا المشروع.

هذه النتيجة الأولية تترتب عليها نتيجة أخرى أكثر أهمية بالنسبة لغايتنا مؤداها أن هذا المعنى الجديد للاعتماد يضيف نوعاً من ازدواجية المعنى على ما يقصده بولطمان من وراء اعتماده على فلسفة هيدجر. فإينما يعلن أنه يعتمد على هذه الفلسفة - وهو لا يمل من ترديد ذلك هنا وهناك في كتاباته - لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أبداً أن هذا الاعتماد يجب أن يفهم بمعنىين أحدهما علني أو ظاهري ويفيد بأنه يستخدم هذه الفلسفة كأداة هرمنيوطيقية خالصة تساعد على التأويل ، والآخر باطني خفي ويفيد بأنه يجعل منها البديل الضروري الذي يبنى عليه مشروعه. هذان المعنيان يجب إقرارهما معاً ، هذا إذا كنا نبغى حقاً ادراك موقف بولطمان في شموليته. وهو نفسه كثيراً ما يتحدث بصورة يصعب معها الفصل بين المعنيين. خذ ، على سبيل المثال ، ما يقوله بولطمان عن التطابق الذي يجده بين فهمه لمصطلح "المستقبل" وفهم هيدجر له ، والذي جاء في كلماته التالية التي تقول: "إذا بادرني شخص بالسؤال: هل مصطلح 'المستقبل' كما يفهمه لاهوت بولطمان متطابق مع ذلك الذي يكتشفه هيدجر الفيلسوف باعتباره إمكانية 'أصلية' للوجود ؟ ، فإن ردي على هذا السؤال سوف يكون بالإيجاب." ١٣٧ فهنا ، وكما هو الحال في مواضع أخرى كثيرة ، يصعب علينا فهم ما إذا كان التطابق الذي يتحدث عنه بولطمان يقوم على استخدامه لفلسفة هيدجر كأداة هرمنيوطيقية خالصة ، أم يرجع إلى كونه يكرر أو يردد نفس كلام هيدجر على نحو يجعل من فلسفته البديل الضروري للاهوت. وإذا اعترض أحد على ذلك بقوله: إن ما يقوله

Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, P.54.(١٣٦)

Rudolf Bultmann, The Historicity of Man and Faith, in Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, PP.96-97.

بولطمان هنا يرجح الاحتمال الأول ، فإن ردى عليه يجب أن يفيد بأن العكس قد يكون هو الأقرب إلى الصحة ، وذلك لأن بولطمان نفسه راح بعد ذلك بقليل يطابق بين موقفه وموقف هيدجر بصورة تقطع تمامًا باستبداله للاهوت القائم على الوحي بالفلسفة القائمة على العقل ، وذلك عندما كتب يقول:

”إن معنى أن تكون إنساناً - هذا إذا جاز لى أن الخص باقتضاب ولأجل غايتنا نتائج تحليل هيدجر - هو شئ يعزى أصلاً إلى الفرد وحده ، فوجود الإنسان هو عبارة عن ‘إمكانية للوجود’ ، والإنسان المهموم على ذاته هو وحده الذى يختار إمكانيةه الفريدة أو الأصيلة.“^{١٣٨}

فهنا يتضح تمامًا أن بولطمان ليس سوى مجرد مردد أو مكرر لفلسفة هيدجر بطريقة تقطع بتحكم هذه الفلسفة فى مشروعه على نحو يجعلنا أكثر ميلاً إلى الاعتقاد فى أنه استبدل حقاً اللاهوت بفلسفة هيدجر. غير أننا لو فعلنا ذلك لن ننصف موقف بولطمان فى شموليته ، وذلك لأن هذا الموقف يرحب بالازدواجية القائمة هنا: العلنية ، والخفية. وأى شخص يفشل فى إدراك هذه الازدواجية ، سوف يكون أحادى الجانب ، وسوف يظل عاجزاً عن إدراك موقف بولطمان فى شموليته.

هنا يجب أن أعترف بأن هذا التطابق ، الذى يؤكد بولطمان نفسه ، بين موقف بولطمان وموقف هيدجر لا يزال حتى الآن لا يشكل خطراً حقيقياً على موقفه العلنى ، وذلك لأن حتى استبداله للاهوت بفلسفة هيدجر لن يمثل خطراً حقيقياً بالنسبة له مادام يزعم فى العلن أن هناك تطابقاً بين ما يقوله هيدجر وما يقوله العهد الجديد. ففى هذه الحالة لن يهتم بالنسبة لموقفه العلنى - إلى حد معين بالطبع - ما إذا كان يعتمد على هيدجر أم على نصوص العهد الجديد مادامت النتيجة فى الحالتين واحدة أعنى اتساق ما يقوله مع مقتضيات اللاهوت المسيحى.

فالخطورة الحقيقية لهذه المطابقة لن تظهر إلا إذا كان بولطمان نفسه يقر أن موقف هيدجر هو موقف إلحادى فى صميمه أو هو ، على الأقل ، وعلى غرار ما يزعم العديد من اللاهوتيين أمثال جون ماكورى ، وبول تلتش ، وغيرهم ، موقف إلحادى علنى-إيمانى خفى معاً وفى نفس الوقت. ففى هذه الحالة وحدها ستصبح مطابقة بولطمان بين موقفه وموقف هيدجر عبارة عن إقرار ضمنى أو خفى بأن موقفه متناغم مع موقف هيدجر الإلحادى ، أو ، على أقل تقدير ، مع موقفه الإلحادى-الإيمانى.

غير أن كل شىء يتوقف هنا على ما إذا كان بولطمان يقر حقاً أن موقف هيدجر هو موقف إلحادى فى صميمه ، أو هو ، بتعبير أدق ، موقف ينطوى على نصف إلحادى ، معادل للنصف أو النقيض الإيمانى المتسق مع اللاهوت المسيحى الذى رأيناه يكشف عنه فى القسم السابق. فإذا نجحنا فى الكشف عن هذه النتيجة الخفية عند بولطمان ، فسوف نكون بكل تأكيد فى موقف يسمح لنا بأن نجزم بأن مطابقة بولطمان العلنية بين موقفه وموقف هيدجر لا يبغي من وراءها سوى نتيجة خفية واحدة ، ولكنها جوهرية بالنسبة له ، أعنى ، أن موقفه الشخصى هو موقف منقسم إلى نصف إيمانى ، ونصف إلحادى معاً وفى نفس الوقت. فهل يقر بولطمان هذا الطابع الإلحادى لفلسفة هيدجر ، رغمًا عن إقراره العلنى لطابعها الإيمانى المتسق مع لاهوت العهد الجديد؟

قبل الكشف عن إجابة بولطمان الخفية على هذا السؤال ، أريد أن أقدم أولاً شيئاً من التبرير للحقيقة التى مؤداها أن فلسفة هيدجر الوجودية تنطوى على أقل تقدير على بعد أو نقيض إلحادى ، وذلك لأن إلقاء شيئاً من الضوء على هذه الحقيقة سوف يساعد بكل تأكيد على إضفاء مزيداً من الوضوح على موقف بولطمان نفسه الذى نحن بصدد الكشف عنه. ولكن نظرًا لأن موقف هيدجر نفسه لن يهتما بصفة جوهرية إلا فى البعد العلى للمشروع (الذى وعدنا بإصداره فى

جزء ثان منفصل) ، فسوف أكتفى هنا ، تحاشياً للتكرار ، بتبرير هذه الحقيقة استناداً إلى بعض ملاحظات النقاد المؤيدة لهذه الحقيقة.

ونحن لن نسير هنا على الخط المتشدد الذي يتزعمه جان بول سارتر ، على سبيل المثال ، والذي جعله يقدم فلسفة هييجر في مجملها باعتبارها فلسفة ملحدة في جوهرها وصميمها ، الأمر الذي جعله يدرجه في عداد الجناح الملحد للفلسفة الوجودية^{١٣٩} ، وإنما سنسير ، ولأجل غايتنا ، على الخط الأقل تشدداً - والذي يبدو بدوره ، ومن الناحية الأخرى ، متشدداً في نظر سارتر ومن سار على دربه - الذي يمثله معظم ، إن لم يكن كل ، اللاهوتيين ، والذي يقدم هذا الموقف باعتباره موقفاً إلحادياً-إيمانياً معاً وفي نفس الوقت. ولعلنا لن نجد في هذا الصدد رجلاً يمكننا الاحتكام إليه أفضل من بول تلس. فهذا الرجل جعل الوجودية بكافة ممثليها مرادفة للإيمان تارة ، ومرادفة للإلحاد تارة أخرى ، وذلك انطلاقاً من اعتقاده الذي كشفت عنه في "الكتاب الأول" ، والذي مؤداه أن كل وجودي - يدخل في ذلك مارتن هييجر - منقسم إلى نقيض إيماني ، ونقيض إلحادي ، الأمر الذي جعله يجد عند سائر الوجوديين نوعاً من التناقض أو عدم الاتساق السار ، على حد تعبيره ، يتمثل في موقف النقيض ، والنقيض ، أو الإيمان-الإلحاد ، أو العكس.^{١٤٠}

نفس هذا المعنى جاء في سياق دفاع ماكوري عن اقتناعه الذي مؤداه أنه حتى الوجودي الملحد - من طراز هييجر أو سارتر - لن يستطيع أن يهرب كلية من العنصر الإيماني ، مثلما أن الوجودي المؤمن قد يضيف على إيمانه شيئاً من عدم الإيمان. هذا يعني ، بتعبيره هو ، "أن علاقة الوجودي بمسيحيته أو بإلحاده

Jean Paul Sartre, Existentialism and Humanism, P.26, Methuen and Co.(١٣٩) Ltd., England, 1948.

(١٤٠) راجع للمؤلف ، "الكتاب الأول" ، ص ٨٣-٩٣.

غالبًا ما تكون علاقة على مستوى عالٍ من المفارقة ، نوعًا من علاقة الحب-
الكراهية تجمع بين عناصر إيمانية وعناصر غير إيمانية.^{١٤١}
أما إبراهيم كابلان فقد ذهب إلى أبعد من هذا عندما قرر:

"أن كلا من الوجودى المؤمن والوجودى الملحد يرى أننا لن نقيم
الوضع الإنسانى ، باعتباره الوضع الذى يضطلع الوجودى بمهمة وصفه
وتقييمه - والعيش فيه بصورة ناجحة - تقييماً سليماً إلا إذا انطلقنا
من الإعلان الكلاسيكى الذى وضعه نيتشه على لسان زرادشت الذى
عاد من البرية ذات يوم محملاً برسالة عظيمة موجهة إلى الجنس
البشرى مؤداها 'إن الله قد مات'.^{١٤٢}

غير أن هذا لا يجب أن يؤخذ إلا على أنه يعبر عن أحد النقيضين ، لأن هناك
دوماً، وإلى جانب ذلك ، نقيضاً آخرًا يمكن تعقبه بصورة أو بأخرى.
هنا يجب أن أوجه الانتباه إلى حقيقة على قدر كبير من الأهمية مؤداها
أننى إذا كنت قد اضطررت ، لأجل غاييتنا ، إلى موافقة هؤلاء اللاهوتيين القول
بوجود عنصر أو نقيض إيمانى خفى عند هيدجر ، فإن هذا لا يجب أن يؤخذ على
أنه يعنى أننى أوافق على أن هيدجر نفسه لديه أدنى وعى بوجود هذا النقيض
لديه. إن العكس هو الصحيح تمامًا. ف هيدجر ، وكما لاحظ بحق بول تلش^{١٤٣} ،
ليس لديه أدنى وعى بوجود هذا النقيض لديه ، ووجوده عنده - هذا إذا كان ذلك
حقاً هكذا!! - يرجع فى رأى تلش إلى كونه اضطر إليه اضطراراً عن غير وعى
منه ورغماً عن موقفه العلنى نظراً لاستحالة التخلص منه كلية. فكل مقصد هيدجر
العلنى يتلخص ، وكما سوف يتضح تفصيلاً فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ، فى

John Macquarrie, Existentialism, P.19, Penguin Books, Great Britain,(١٤١)
1972.

Abraham Kaplan, The New World of Philosophy, PP.100-101, Vintage(١٤٢)
Books, New York, 1961.

(١٤٣) راجع للمؤلف ، "الكتاب الأول" ، ص ٩١.

كونه يحمل نتائج الموقف الإلحادي بصورة واعية ومتسقة حتى نتيجه الحتمية التي هي "موت الله" ومعه سائر القيم والمعايير ، بحيث لا يكون أمام المرء سوى حريته المطلقة وشجاعته الإلحادية من أجل الوجود كذات ، التي تهيب به أن يأخذ على عاتقه سائر سلبيات الوجود ، وأن يحقق ذاته رغما عنها. فتلك هي النتيجة الحتمية الوحيدة المتسقة مع الموقف الوجودي برمته ، في رأيه ، لأن الإنسان لا يخرج في نظره عن كونه موجوداً بلا ماهية محددة سلفاً لأنه ، وعلى حد قول سارتر^{١٤٤} ، لا توجد آلهة كي تقدم تصوراً قُبلياً لها. فالإنسان هو موجود مهجور أو محروم ، قذف إلى الوجود من العدم ، كما يقول هيدجر ، وليس لديه سوى حريته المطلقة وشجاعته الإلحادية من أجل الوجود كذات. أما القول بوجود ماهية سابقة وبالتالي بوجود آلهة فهو يعد في رأى الوجودي الملحد من طراز هيدجر قولاً مرفوضاً منذ البداية لأنه لا يتسق مع حرية المرء المطلقة ، أعنى ، مع وجوده نفسه ، أو مع الموقف الوجودي برمته.

والآن ، ولأجل غايتنا ، لا نملك إلا أن نكرر من جديد: هل يقر بولطمان هذا الموقف الإلحادي العلني الذي يقول به هيدجر ؟ إن الإجابة على هذا السؤال هي ، بالطبع ، بالإيجاب. ففي كتابه "يسوع المسيح والميثولوجيا" ، كتب بولطمان يقول:

"إن التحليل الفلسفي يفترض سلفاً ، وبكل تأكيد ، الحكم الذي مؤداه أنه بالإمكان تحليل الوجود الإنساني بدون تأمل العلاقة بين الإنسان والله ... فضلاً عن ذلك ، يمكن القول أن هذا الحكم يشير أيضاً إلى فكرة الحرية المطلقة ، سواء قبلت باعتبارها فكرة صادقة ، أو رفضت باعتبارها كاذبة."^{١٤٥}

Jean Paul Sartre, Existentialism and Humanism, PP.27-30.(١٤٤)

Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, PP.58-59.(١٤٥)

هنا ينوه بولطمان ، وكما سوف يتضح بصورة أفضل فيما بعد ، إلى موقف الوجوديين الملاحدة أمثال هيدجر ، وسارتر ، ونيتشه ، وغيرهم ، الذي مؤداه أن تحليلهم الفلسفي للوجود الإنساني يركز على موقف ذاتي أو وجودي لا يضع في اعتباره علاقة الإنسان بالله لأن هذه العلاقة غير متسقة مع قولهم بالحرية المطلقة التي لا تكون ممكنة إلا في حالة واحدة ، أعنى ، "موت الله" ومعه سائر القيم والمعايير ، أو مع قولهم بالشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات. ف هيدجر حمل الموقف الوجودي بصورة واعية ومتسقة حتى هذه النتيجة الحتمية ، وهو هنا يختلف عن الوجودي المؤمن ، على سبيل المثال ، الذي يؤكد شيئاً مناقضاً أو غير متسق مع حقيقة الموقف الإنساني التي يستشعرها الوجودي الملحد من واقع خبرته المباشرة بوجوده ، أعنى ، "وجود الله" وما يقترب به من رفض لكل المسائل الأخرى المقترنة بالموقف الإلحادي مثل الحرية المطلقة والشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات وغيرها. من هذا الاعتبار يتعين فهم اعتراف بولطمان الذي قدمه في مقالته الشهيرة المسماة "العهد الجديد والميثولوجيا" والذي يؤكد على أن فلسفة هيدجر قد وصلت بالتحليل الوجودي إلى "نتيجة أكثر اتساقاً".^{١٤٦} إنها ، هكذا يجب أن يضيف بولطمان ، أكثر اتساقاً من النتيجة التي ينتهي إليها الوجودي المؤمن ، على سبيل المثال ، لأن هذه الأخيرة غير متسقة مع الموقف الوجودي برمته. إن ذلك هو في اعتقادي ما يريد بولطمان قوله في الخفاء على وجه التحديد ، وليس أدل على ذلك من أنه راح بعد ذلك بقليل يستطرد قائلاً: "إن العهد الجديد يؤكد على أنه بدون الفعل الإلهي المنقذ سوف تكون أزممتنا أزمة يائسة ، أما الوجودية فلا تقر هذا التأكيد".^{١٤٧} إنها لا تقر هذا التأكيد لكونها تقول بـ "موت الله" من ناحية ، ولكونها تؤكد ، من ناحية

Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol. I, P.23. (١٤٦)

Ibid., P.27. (١٤٧)

أخرى، الشجاعة الإلحادية المتسقة مع موقفها والتي يستطيع الإنسان بمقتضاها أن يأخذ سائر سلبيات الوجود على عاتقه وأن يحقق ذاته رغمًا عنها وذلك من خلال الشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات باعتبارها كل ما لديه نظرًا لكونه ، وعلى حد قول هيدجر ، موجودًا قذف إلى الوجود من العدم ولسوف يعود حتماً إلى العدم لأنه لا شيء هناك سوى العدم ذاته. هذا في اعتقادي هو السبب الحقيقي وراء قبول بولطمان لدعوة هيدجر التي وجدها "دعوة إلى التصميم (القرار) على الوجود كذوات في مواجهة الموت الذي يفتح أعيننا على موقفنا باعتباره موقفًا منقذًا إلى العدم ، ويحتم على الإنسان أن يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق ذاته".^{١٤٨} فهذه الدعوة هي دعوة إلحادية أساسًا باعتراف بولطمان الصريح الذي كشف عنه بصورة لا تدع مجالاً لأي شك وذلك في سياق حديثه في موضع آخر عن "إلحاد الوجودي"^{١٤٩} مشيرًا إلى أن "التحديق في العدم باعتباره تهديدًا مستمرًا (هيدجر)^{١٥٠} هو الذي يجعل المرء يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق وجوده بصورة مستقلة تمامًا معتمدًا في ذلك على ذاته المستقلة المتمتعة بالحرية المطلقة والمتسلحة بالشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات والتي لا تكون ممكنة إلا في حالة "موت الله" ومعه سائر القيم والمعايير. صحيح أن بولطمان يعتبر هذه الحالة بمثابة الحالة التي يطلق عليها اللاهوت اسم حالة الهيوبرس *Hubris* (أو حالة الغطرسة أو العجرفة الإنسانية التي يحاول المرء الواقع فيها أن يجعل ذاته ذاتًا مطلقة معادلة للذات الإلهية^{١٥١}) التي هي دلالة من دلالات المفهوم اللاهوتي

Ibid., P.28.(١٤٨)

Rudolf Bultmann, The Significance of The Idea of Freedom For (١٤٩) Western Civilization, in Rudolf Bultmann, Essays, Philosophical and Theological, P.323.

Ibid., P.322.(١٥٠)

(١٥١) للتعرف على دلائل هذه الحالة من وجهة نظر اللاهوت ، راجع للمؤلف ، "الكتاب الأول" ،

ص ٢٠٩ - ٢١٢.

للايمان الذى يجعل المرء يقف دوماً بحاجة إلى الإجابة اللاهوتية . غير أن حقيقة الأمر هنا لن تخرج عن كونها أن بولطمان اضطر فى هذا السياق إلى اعتبار هذه الحالة الإلحادية مجرد حالة هيوبرس حتى لا يكشف نقيضه الإلحادى ، وحتى يبدو فى الظاهر كما لو كان يتابع المفهوم اللاهوتى للايمان الذى يجعل غير المؤمن (الهيوبرس) يقف دوماً بحاجة إلى الإجابة اللاهوتية. أما الموقف الحقيقى لبولطمان فهو مناقض تماماً لما يدعيه هنا فى العن بـمعنى أن وصفه لكل من إلحاد هيدجر وإلحاد نيتشه بالهيوبرس فى هذا السياق^{١٥٢} لا يعبر عن موقفه الحقيقى ، أعنى ، عن نقيضه أو نصفه الإلحادى الخفى وذلك لأننا سوف نجد بولطمان يؤكد فيما بعد كيف أن إلحاد الفلسفة يختلف تماماً عن المفهوم اللاهوتى للايمان ، وذلك من اعتبار أساسى ذكرناه منذ قليل هو أن إلحاد الفلسفة يقتضى حلاً إلحادياً ، فى حين أن المفهوم اللاهوتى للايمان لا يعرف سوى الحل الإيمائى، الذى لا يقبله إلحاد هيدجر وبولطمان.

إذا كان هذا التحليل تحليلاً صحيحاً ، فلا بد أن يترتب عليه نتيجة على قدر كبير من الأهمية مؤداها أن بولطمان الملحد يقر بل ويؤكد حقاً أن فلسفة هيدجر الوجودية هى فلسفة ملحدة فى جوهرها وصميمها ، وذلك على النقيض مما فعل بولطمان المؤمن فى الجانب الإيمائى من البعد النظرى لمشروعه "الدى-ميثولوجى". وإذا كان ذلك حقاً هكذا ، فنحن نكون فى موقف يسمح لنا بالإجابة على تساؤلنا المتعلق بما إذا كان مشروع بولطمان ينطوى حقاً على جانب إلحادى يناقض جانبه الإيمائى. فإذا كان صحيحاً أن بولطمان الملحد يقر هكذا أن فلسفة هيدجر هى فلسفة إلحادية فى صميمها ، وإذا كان صحيحاً أيضاً أنه يستبدل اللاهوت القائم على الوحي بفلسفة هيدجر القائمة على العقل ، فإن هذا يعنى أن مشروعه "الدى-ميثولوجى" فى شموليته - على الأقل فى بعده النظرى الذى يهمنى

Rudolf Bultmann, The Significance of The Idea of Freedom For (١٥٢) Western Civilization, in Rudolf Bultmann, Essays, Philosophical and Theological, PP.322-323.

فى هذه الدراسة - هو مشروع منقسم إلى النقيض ، والنقيض ، أو إيمانى-
إلحادى معا وفى نفس الوقت.

غير أن هذه النتيجة لا يمكن أن تترك هكذا بدون وضعها فى سياقها
الصحيح فى إطار فكر أو موقف بولطمان فى شموليته ، خاصة وأنه لا يزال فى
إمكان بولطمان المؤمن الدفاع عن موقفه من خلال زعمه الذى ساقه فى القسم
السابق والذى مؤداه أن تحليل هيدجر لا يخرج عن كونه تحليلًا فلسفيًا أو عقليًا
مجردًا الأمر الذى يعنى أن فكرة الله لا تكون تحت تصرفه هنا ، أعنى ، عندما
ينظر إلى أو فى ذاته أو إلى وجوده نظرة عقلية مجردة ، ناهيك عن كون أن هذه
العلاقة لا تتحقق تحققًا فعليًا إلا بواسطة الله وحده ، وذلك من خلال قرار الإيمان،
أو بواسطة "الروح القدس" الذى لا يكون تحت تصرف المرء عندما يضع نظرية
فى الوجود الإنسانى. غير أننى ، ضد هذا الدفاع الذى يقدمه بولطمان المؤمن ،
أقول: إن بولطمان قدم هنا واحدة من أكبر مغالطاته التى لجأ إليها لتغطية موقفه
الإلحادى. فدفاعه يركز هنا على ادعائين علنيين رئيسيين يعلم جيدًا أن كليهما
مردود عليه. الأول يتمثل فى محاولة الفصل فصلًا تامًا بين تحليل هيدجر الفلسفى
المجرد للوجود الإنسانى وبين فهمه الذاتى المسبق لوجوده الطبيعى أو الأصلى
المتبدى فى حياته العينية بما فيها من قرارات عينية يتخذها هيدجر ويأمل فيما لو
يحققها معه سائر البشر ، والآخر يتمثل فى دعواه بأن التحقق الفعلى للعلاقة بين
الإنسان والله يتم عن طريق الله وحده ، من خلال قرار الإيمان.

والادعاء الأول مردود عليه لأن بولطمان يعلم جيدًا استحالة الفصل بين
الاثنين سواء عند هيدجر أو عند غيره من الوجوديين. ف هيدجر ، مثله فى ذلك
مثل أى وجودى آخر ، عاش فكره قبل أن يضعه فى إطار عقلى منسق. فكفره هو
حياته وحياته هى فكره. ومن ثم إذا كان صحيحًا أن تحليل هيدجر الفلسفى للوجود
لا يضع فى اعتباره علاقة الإنسان بالله لكونها لا تستقيم مع الحرية المطلقة ، فما
ذلك إلا لأن هذا التحليل يركز على فهم ذاتى مسبق لوجود طبيعى أو أصلى

يعايشه هو بصفة شخصية وينعكس في كل قراراته العينية أعنى الوجود الإلحادي. هذه الحقيقة نوه إليها بولطمان نفسه في عبارة مأكرة تقول: "إن الفلسفة الوجودية التي يقدمها هيدجر في الوجود والزمان ليست فلسفة تأملية ، وإنما هي تحليل لفهم الوجود المعطى مع الوجود ذاته".^{١٥٣} فهذه العبارة تؤكد تمامًا اقتناع بولطمان بأن فلسفة هيدجر ليست فلسفة تأملية وإنما هي تقدم تحليلًا لفهمه الشخصي للوجود المعطى مع الوجود ذاته. غير أن بولطمان لم يفصح هنا ، وكما هو الحال في مواضع أخرى كثيرة ، عما يقصده هنا بفهم هيدجر للوجود المعطى مع الوجود ذاته ، وذلك لأنه يرحب بالازدواجية الكامنة في هذه العبارة. فهي قد تفهم بالمعنى الإيماني الذي يشير إلى فهم الوجود المخلوق من قبل الإله والمعطى مع الوجود ذاته الذي يكون الله هو المصدر والموجد له من العدم ، كما قد تفهم أيضًا وفي نفس الوقت بالمعنى الإلحادي الذي يشير إلى فهم هيدجر لوجود إلحادي أصلي أو طبيعي معطى مع الوجود ذاته الذي مصدره العدم والذي سوف يعود حتماً إلى العدم لأنه لا شيء هناك سوى العدم ذاته الذي انقذف منه الوجود والذي سوف يعود إليه حتماً ، الأمر الذي يعنى في هذه الحالة أن هيدجر يقدم تحليله الإلحادي في ضوء فهمه لوجوده الشخصي باعتباره وجودًا إلحاديًا أصليًا يعايشه بالفعل وينعكس في كافة قراراته يدخل في ذلك تحليله الفلسفي للوجود. فهنا يقدم هيدجر تحليلًا لوجود إنساني إلحادي في ضوء فهمه الشخصي المسبق لوجوده الشخصي الإلحادي الطبيعي أو الأصلي.

Rudolf Bultmann, Foreward, in John Macquarrie, *An Existentialist* (١٥٣) Theology, a Comparison of The Thought of Heidegger and Bultmann, P.V11, Harper Torchbooks, Harper and Row, Publishers, New York and Evanston, 1965.

هذا المعنى يتضح بصورة أفضل هذا إذا وضعنا في الاعتبار مرة أخرى فهم بولطمان لدور الفهم أو الاهتمام المسبق في عملية التأويل أو التفسير ، والذي ضمنه عبارته التالية التي تقول:

"إن المفسر قد يكون مهتما بفهم التاريخ لا في مجراه الأمبريقي بل باعتباره مجال الحياة الذي يتحرك فيه الوجود الإنساني ويحقق إمكاناته ويطورها. أو قد يهتم المفسر باختصار بمعرفة الإنسان ، كما هو كائن ، وكما كان ، وكما سوف يكون. وفي هذه الحالة سوف نجد أن المفسر الذي يتأمل التاريخ يتأمل في نفس الوقت إمكاناته الذاتية ويسعى في الآن عينه إلى اكتساب معرفة ذاتية. وتبعاً لهذا يكون التساؤل عبارة عن تساؤل عن الحياة الإنسانية باعتبارها حياته هو الخاصة التي يسعى إلى معرفتها وتوضيحها في نفس الوقت لغيره من البشر. وهذا التساؤل لن يكون ممكناً إلا إذا كان المفسر نفسه مدفوعاً بالتساؤل عن وجوده الخاص. وهذا يفترض سلفاً نوعاً من المعرفة بالوجود الإنساني."^{١٥٤}

إن هذا المفسر الأخير هو بكل تأكيد مارتن هيدجر ، ومن سار على دربه ، وذلك لأن بولطمان نفسه كشف عن ذلك ، على سبيل المثال ، في مقالته "تاريخية الإنسان والإيمان" ، عندما كتب يقول: إن هيدجر مهتم بتقديم فهم أصلياً *original* للتاريخ ولتاريخية الإنسان أجده مناقضاً للفهم الشعبي الدارج.^{١٥٥} وإذا كان ذلك حقاً هكذا ، فإن هذا يعني أن بولطمان يرى أن هيدجر يسعى إلى أن

Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, (١٥٤)
The Gifford Lectures 1955, PP.114-115, Harper Torchbooks, Harper and Brothers, New York, 1957.

Rudolf Bultmann, The Historicity of Man and Faith, in Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, P.102.

يوضح لغيره من البشر معنى أن يوجد المرء وجودًا إنسانيًا من خلال توضيحه لوجوده الشخصي في ضوء فهمه-الذاتي المسبق أو الأصلي أو الطبيعي لوجوده ، الأمر الذى يعنى أيضًا أنه عندما يتساءل هيدجر عن وجوده الشخصي في ضوء فهمه المسبق أو الأصلي لوجوده ، فإنه يتساءل أيضًا وفي نفس الوقت عن الوجود عامة. غير أن بولطمان لم يوضح هنا أيضًا ماهية هذا التساؤل وذلك لأنه يعلم جيدًا الازدواجية المترتبة عليه. فالتساؤل عن ذاتي قد يفهم هنا ، وكما ذكر بولطمان المؤمن في القسم السابق ، على أنه تساؤل عن الله ، كما قد يفهم أيضًا، وكما سوف يوضح بولطمان الملحد في القسم التالى ، على أنه تساؤل عن الإنسان الأعلى أو عن السوبرمان بالمعنى النيتشوى ، الذى أعلن " قتل الله " وأحل محله الوهية الإنسان - إن صح التعبير. بهذا المعنى وحده يكون فهم هيدجر "الأصيل" لوجوده - ومن ثم للوجود عامة - مناقضًا ليس فقط ، وكما يقول بولطمان ، للفهم الشعبى الدارج ، بل يكون مناقضًا أيضًا للفهم اللاهوتى لكل من الإنسان المؤمن وغير المؤمن. وبهذا المعنى أيضًا يكون النقيضان تعبيرًا عن ازدواجية أو تناقض موقف بولطمان نفسه الذى هو موقف إيماني-إلحادي معًا وفي نفس الوقت. فإذا كان بولطمان المؤمن يجد ، وكما سوف يتضح في القسم التالى ، أن اللاهوت يتحدث عن كائن ينتمى إلى عصر الميثولوجيا التى عفا عليها الزمن حتى وإن كان لا يزال باقيا على قيد الحياة ، فإن بولطمان الملحد يؤكد مع هيدجر الملحد أن "الإنسان المعاصر" هو السوبرمان بالمعنى النيتشوى. وإذا كان بولطمان المؤمن يتحدث عن فهم لاهوتى لحالة آثمة تجعل المرء بحاجة دوما إلى الإجابة اللاهوتية ، فإن بولطمان الملحد أو هيدجر الملحد يتحدث عن سوبرمان لا يعرف سوى الإجابة الإلحادية. وبينما يتحدث بولطمان المؤمن عن عدم اتساق سار أعنى عن إجابة لاهوتية مناقضة للموقف الوجودى الذى هو موقف إلحادي فى صميمه، نجد أن بولطمان الملحد أو هيدجر الملحد يتعقب بصورة واعية ومتسقة نتائج موقفه الإلحادي حتى نتيجته الحتمية التى هى "موت الله" ومعه سائر القيم

والمعايير. وإذا كان بولطمان المؤمن يتحدث عن سلبيات الوجود باعتبارها أوضاعاً يمكن قهرها بواسطة الحل الإيماني وحده . فإن بولطمان الملحد يتحدث عن هذه السلبيات باعتبارها من الوقائع أو الحقائق الأصلية التي لا يمكن قهرها وإنما يتعين إقرارها وتحقيق الذات رغماً عنها بواسطة الشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات. هذه الحقيقة الأخيرة نود إليها "كويب Koepp" ، على سبيل المثال، في معرض نقده لموقف بولطمان ، وذلك عندما أوضح كيف أن هيدجر يعتبر "الهم" ، على سبيل المثال ، "ظاهرة أصلية وليس بنية أنطولوجية للوجود الإنساني، ومن ثم جعله مناقضاً للحب المسيحي".^{١٥٦} قهنا يقر كويب أن هيدجر يعتبر سلبيات الوجود حقائقاً أصلية لا مصدر لها سوى الوجود ذاته الذي هو أصلاً وجود مصدره العدم ، وليست شيئاً يضرب بجذوره في البنية الأنطولوجية أو الصورية للوجود ، الأمر الذي يجعل الهم عند هيدجر يناقض تماماً الحب المسيحي، أعنى ، إن كليهما ظاهرة أصلية: الأولى مصدرها العدم (هيدجر الملحد) ويتعين إقرارها وتحقيق الذات رغماً عنها وذلك من خلال الشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات ، والأخرى مصدرها الله وتقهر سلبيات الوجود (المسيحية). هذا الفهم الإلحادي لموقف هيدجر هو وحده الذي يفسر عبارة هيدجر المأكرة التي وردت فيما سبق والتي تقول: "إن العهد الجديد يؤكد على أنه بدون الفعل الإلهي المنقذ سوف تكون أزمتنا أزمة يائسة ، أما الوجودية فلا تقر هذا التأكيد". فالوجودي من طراز هيدجر أو سارتر أو نيتشه . هكذا يجب أن يضيف بولطمان الملحد ، لا يقر هذا التأكيد لأنه يعتبر سلبيات الوجود حقائقاً أصلية مصدرها العدم ويتعين إقرارها وتحقيق الذات رغماً عنها من خلال الشجاعة الإلحادية التي لا تكون ممكنة إلا في ظل "موت الله" وما يقترن به من حرية مطلقة تهيب بالمرء أن يصبح خالقاً لقيمه ورباً لأفعاله ، على حد قول سارتر. وهذا الفهم هو وحده أيضاً

W. Koepp, Merimna und Agape, quoted from, Rudolf Bultmann, Is (١٥٦) Exegesis Without Presupposition Possible? (1957), in Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, footnote, P.305.

الذى يفسر عبارة بولطمان الأكثر مكرًا والتي وردت أيضًا فيما سبق والتي مؤداها أن فلسفة هيدجر وصلت بالتحليل الوجودى إلى نتيجة أكثر اتساقًا. إنها ، هكذا يجب أن يضيف بولطمان الملحد ، أكثر اتساقًا من تلك التى يقدمها اللاهوت ، وذلك لأن هيدجر الملحد يأخذ على عاتقه مهمة تعقب نتائج موقفه الوجودى الإلحادى بصورة متسقة وواعية حتى نتيجه الحتمية التى هى "موت الله" ، فى حين أن اللاهوتى يؤكد "عدم اتساق سار" ، على حد قول بول تلش ، أعنى ، إجابة إيمانية على موقف إلحادى فى صميمه لا يمكن أن تجدى معه سوى الإجابة الإلحادية - هذا إذا كنا نبغى حقًا الاتساق والإخلاص الذاتى الشجاع ، لا سوء النية أو كذب النفس على النفس ، على حد قول سارتر ، أو حتى الشجاعة من أجل الوجود كجزء ، كما أسماها بول تلش. وفى النهاية يمكن القول إن هذا الفهم لموقف هيدجر هو الذى يفسر قول بولطمان الماكر الذى ورد أيضًا فيما سبق والذى ينوه فيه إلى حل هيدجر الإلحادى الذى يدعونا من خلاله إلى التصميم على الوجود كذوات من خلال أخذنا على عاتقنا لسائر سلبيات الوجود وتحقيق ذواتنا رغمًا عنها من خلال الشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذوات وذلك باعتبار أن موقفنا هو أصلًا موقف منقذف من العدم إلى الوجود وسوف يعود حتماً إلى العدم لأنه لا شئ هناك سوى العدم.

فى ضوء ذلك يحق القول: إن بولطمان قد حاول أن يفصل فصلاً قاطعاً بين شيئين يعلم هو نفسه تمام العلم استحالة الفصل بينهما ، أحدهما هو التحليل الفلسفى أو العقلى المجرد للوجود ، والآخر هو الموقف الشخصى القائم على الفهم-الذاتى المسبق أو الطبيعى أو الأصلى لوجود المرء ، والذى يركز عليه هذا التحليل. وهو فعل ذلك من أجل إضفاء مشروعية ظاهرية مزعومة أو كاذبة على زعم يدحض نفسه بمجرد إثباته. فهو راح يقدم فى الظاهر تبريراً مزعوماً ، يبدو متسقاً فى الظاهر مع مقتضيات اللاهوت ، للحكم الذى يقطع بأن التحليل الوجودى لا يضع فى اعتباره علاقة الإنسان بالله استناداً إلى زعمه الذى مؤداه أن هذا

التحليل هو تحليل مجرد يقصر نفسه على بنيات التناهي فقط ولا يضع فى اعتباره اللحظات العينية للوجود الشخصى المتحقق فى التو واللحظة التى يجيب عليها الوحي فقط ، بينما هو يؤكد فى الخفاء ، على نحو ما رأينا ، وكما سوف يتضح بصورة أكثر فى القسم التالى ، إن هذا الحكم يقوم على تجربة إلحادية أصلية معاشة بالفعل أو على فهم هيدجر المسبق أو الأسمى أو الطبيعى لوجوده الإلحادى الذى يرتكز عليه حكمه هذا بصورة تقضى باستحالة الفصل بينهما. هذه النتيجة لا يؤكدھا منطق فهم بولطمان لموقف هيدجر فحسب ، وإنما يؤكدھا بالطبع موقف هيدجر نفسه. ونحن نحتكم هنا إلى "فريدريك شومان" الذى أقر

"بأن التحليل الوجودى لا يمكن أن يتحقق فى انفصال تام عن فهم الوجود المفترض سلفا ، والذى تم قبوله وتطبيقه. فأنا (فريدريك) لست مقتنعا على الأقل بإمكانية الوصول فى أى وقت من الأوقات إلى نتيجة بولطمان التى مؤداها أن التحليل الوجودى يمكن أن يتحقق فى انفصال تام عن فهم الوجود المفترض سلفا. ففى ميدان الفلسفة جرى العرف منذ أمد بعيد على أن الاثنين يسيران جنبا إلى جنب: التحليل المجرد للبنيات الصورية (المجردة) للحياة واتخاذ القرار الشخصى المتعلق بالوجود الشخصى للمرء. فهيدجر ، على سبيل المثال ، يهدف بكل تأكيد إلى أن يقدم تحليلاً وجودياً خالصاً ، غير أنه يتخذ من الناحية العملية قرارات وجودية مسبقة معينة تكشف عن نفسها عبر سائر تحليلاته ، أو تكون مفترضة على أقل تقدير من خلال هذه التحليلات. وهذا ليس بخاف على الإطلاق. ومع ذلك ، حتى إذا كان هذا التحليل الصورى الخالص للوجود شيئاً ممكناً ، فمن الصعب أن نفهم كيف يمكن تطبيقه دون أن يصبح هو نفسه معياراً فى حد ذاته. هذا يعنى ، بتعبير آخر ، إن فهم كل إنسان لما يعنيه الحب بالنسبة له سوف يكون معتمداً على فهمه للحب بالمعنى المجرد. كما أن فهمنا ، هذا إذا جاز لنا أن نضرب مثلاً عصيباً بالنسبة للاهوت ، لما تعنيه علاقتنا كآدميين بالله بالنسبة لنا سوف

يعتمد على فهمنا العام للإنسان بالمعنى المجرد. حقا ، إن هذا المثال بالذات يوضح تمامًا أن التحليل الخالص للوجود يتضمن أو يشتمل على قرار وجودى مسبق (أعنى أنه من الممكن تحليل وجود الإنسان بدون وضع علاقته بالله فى الاعتبار) ، وإن هذا التحليل بكامله يتحدد بهذا القرار المسبق.^{١٥٧}

إن هذه العبارة الأخيرة تؤكد ضمنا أن فصل بولطمان بين تحليل هيدجر الفلسفى للوجود ، وبين فهمه-الذاتى المسبق لوجوده لن يؤكد سوى نتيجة واحدة هى النتيجة الإلحادية. وذلك لأن الحكم الفلسفى أو النظرى المجرد الذى يقدمه تحليل هيدجر الفلسفى والذى يقضى بعدم وضع علاقة الإنسان بالله فى الاعتبار إنما هو حكم يتحدد سلفاً بقرار وجودى مسبق اتخذه هيدجر وحدد من خلاله مشروعه فى شموليته ، أعنى ، قراره الإلحادى الصادر عن معاشته لوجود أو لموقف إلحادى فى جوهره وصميمه. والنتيجة التى يبغى بولطمان الوصول إليها من وراء ذلك هى أن مطابقتها بين فلسفة هيدجر الوجودية وبين مشروعه "الدى-ميثولوجى" لا تعنى فى الخفاء سوى مطابقة موقفه الإلحادى الخفى مع موقف هيدجر الإلحادى الصريح.

صحيح أن بولطمان قد يكون على صواب تمامًا فى تأكيده على أن الفلسفة الوجودية - فلسفة هيدجر - لا تستطيع أن تقدم وجودًا مثاليًا. حقا ، إنها لا تستطيع أن تقول لى "يجب عليك أن توجد على هذا النحو أو ذاك" ، أو "أن تصير هذا الفرد أو ذاك" ، ولكنها تكتفى فقط بالقول: "يجب عليك أن توجد وجودًا حقيقيًا" ، واضعة بذلك مهمة تحقيق وجودى الحقيقى أو الأصيل على عاتقى الشخصى. بلى! غير أن ما يعرفه بولطمان حق المعرفة هو أن الفلسفة الوجودية - فلسفة هيدجر - تفعل ذلك انطلاقًا من رفضها لأى ماهية (وجود دينى أو مثالى)

Friedrich K. Schuman, Can The Event of Jesus Christ Be (١٥٧)
Demythologized?, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1,
PP.185-186.

مسبقة يمكن للمرء أن يحققها (نظراً لعدم وجود آلهة في نظرها حتى تضع تصوراً مسبقاً لهذه الماهية) ، وتأكيذاً لحرية الفرد المطلقة التي لا تعرف أى قواعد أو معايير للفعل تكون محددة سلفاً ويمكنها أن تحكم الفعل. فالوجودى لا يستطيع أن يقول للمرء اختر (أ) ، مثلاً ، بدلاً من (ب) ، أو حتى اختر من بين (أ) ، و(ب) ، و(ج) ، ولا تختَر (د) ، مثلاً ، وذلك لأن هذا القول نفسه يعد بالنسبة له مصادرة على الحرية المطلقة التي تعادل فى القيمة ، إن صح التعبير ، وجود الإنسان نفسه أو لنقل مع سارتر إنها وجود الإنسان نفسه. وما ذلك إلا لأن الاختيار فى مثل هذه الأحوال سوف يكون محدداً بالإمكانات المسموح بها سلفاً. فالتحديد المسبق فى أى صورة من الصور هو نفى لإمكانات حقيقية ومن ثم يعد نفياً للحرية نفسها. ولهذا السبب لا يمكن للوجودى أن يقدم أية إجابات جاهزة بالمعنى المباشر - وتكون محددة سلفاً - لأى شخص كائنًا ما كان ، وذلك لأنه يجد فى هذا تحديداً أو تحجيماً لحرية الشخص وبالتالي قتلاً لسائر إبداعاته الحقيقية بل ولوجوده بأكمله. ولعل موقف سارتر الشهير حيال الفتى الذى جاءه يلتبس حلاً لمأزقه ، والذى عرضنا له تفصيلاً فى تقديمنا للكتاب الأول^{١٥٨}، يعد أبرز الأمثلة على ما نحن بصددده. فـ سارتر لم يقدم له أى حل مباشر ، واكتفى بالقول: أنت حر ، ولهذا يتعين عليك أن تختار، أن تبتدع ، أن تخلق حلاً لموقفك. غير أن هذا لا يجب أن يؤخذ على أنه يعنى أن الوجودى لا يستطيع أن يقدم أية "إجابات" على الإطلاق ، كما زعم بولطمان المؤمن ، أو أن الحرية التى يتحدث عنها الوجودى على هذا النحو هى حرية عبثية. كلا! فهذه الاتهامات لا تخرج عن كونها محض افتراءات ألصقها خصوم الوجودية بها عن جهل وسوء فهم للموقف الوجودى الأصيل. ونحن نحتكم هنا إلى "جيتون هاموند" الذى أقر أن سائر الوجوديين بلا استثناء

(١٥٨) راجع للمؤلف ، "الكتاب الأول" ، ص ١٥-١٩.

يقدمون ، ومن الناحية العملية ، إجابات.^{١٥٩} ف هيدجر الملحد يقدم "إجابة" إلحادية في ضوء موقفه الإلحادى العلنى كما أن الحرية المطلقة التى يتغنى بها ليست حرية عبثية على الإطلاق فى اعتقاده. وتبرير كلا الموقفين يمكن أن نجده فى مقولة "الالتزام" المقترنة بمقولة الاختيار الإنسانى الحر عند الوجوديين. فالالتزام الذى يتحدث عنه هيدجر أو سارتر هنا لا يكون التزاما تجاه الذات فحسب ، وإنما يكون التزاما تجاه الجنس البشرى بأكمله ، الأمر الذى يعنى أنه عندما يختار المرء فإنه لا يختار لذاته فحسب ، وإنما يختار أيضا وفى نفس الوقت للجنس البشرى بأكمله. فهو يختار لذاته وكما لو كان فى نفس الوقت يهيب بالبشرية جمعا أن تختار بحرية نفس الاختيار هذا إذا وضعت فى نفس الظروف. هنا يصبح كل اختيار له شأنه ، ويتم فى "خوف ورعدة" ، كما قال كيركيغور ، لأنه لا يكون اختيارا لذات المرء فحسب ، وإنما يكون أيضا وفى نفس الوقت اختيارا للجنس البشرى بأكمله.^{١٦٠} ومما لا شك فيه أن جسامة حجم الالتزام القائم هنا سوف تمنع الحرية نفسها من أن تكون حرية عبثية. فهذا الالتزام الهائل يكون حداً لحرية المرء الأمر الذى يعنى فى نفس الوقت أنه لا حدود لحرية المرء سوى حريته نفسها. كما أن جسامة الالتزام وهوله سوف يجعلان حرية المرء حرية "جسيمة" أو "هائلة" - إن صح التعبير - فى الآن عينه ، حيث تصبح الحرية ، وكما قال إريك فروم ، حرية مرعبة ، لكونها محملة بهول الإحساس بالمسئولية تجاه الجنس البشرى بأكمله. هذا يعنى ، بتعبير كارل يسبرز ،

"أنه عندما يكون التحليل الوجودى تحليلاً فلسفياً... يكون أيضاً وفى نفس الوقت تحليلاً وجودياً: فهو يتحدث انطلاقاً من جدية أخلاقية تكون مصحوبة برؤية فى الالتزام ، انطلاقاً من عاطفة جياشة تكون

Guyton B. Hammond, Man in Estrangement, a Comparison of The (١٥٩)
Thought of Paul Tillich and Erich Fromm, P. 16, Vanderbilt Univ. Press,
Nashville, Tennessee, U.S.A., 1963.

Abraham Kaplan, The New World of Philosophy, PP. 104- 109. (١٦٠)

هى نفسها مثيرة للعاطفة والشفقة. إنه يتحدث عن إحساس
بالمسئولية ... تجاه ما سوف أفعله ، وأكونه ، وأهيب بالآخرين أن
يفعلونه. واللغة الفلسفية تكون مسئولة عن الغاية التى تقود إليها
أفكارها ، عن ذلك الذى إليه تبدلنى من الداخل ، وعن النتائج
المتربة على ذلك التى تتبدى فى السلوك الخارجى ، وفى القرارات
المينية ، والحياة اليومية.^{١٦١}

وهذا كله يعنى ضمناً أنه عندما يقدم الوجودى الملحد ، من طراز هيدجر أو غيره،
إجابته لنفسه (الحل الإلحادى) فى ضوء موقفه الشخصى ، فإنه يقدمها أيضاً ،
وبصورة غير مباشرة ، للجنس البشرى كله، وذلك من وازع التزامه نحوه. هنا قد
يسعفنا تذكر ما أسماه كيركيجورد "بالاتصال أو الحوار غير المباشر *Indirect*
Communication"^{١٦٢} فإجابة الوجودى هى دوماً إجابة غير مباشرة لأنه يريد
دوماً أن يضع الموقف الإنسانى على عاتق المرء باعتباره أولاً وقبل كل شىء
موقفاً شخصياً لا يخص أى شخص سواه. ومن ثم تكون إجابة هيدجر الإلحادية
إجابة معبرة عن موقفه الشخصى ، وهى أيضاً وفى نفس الوقت إجابة يأمل فيما
لو اختارها الجنس البشرى بأكمله. إنها إجابة ذاتية ولكنها موجهة فى نفس
الوقت إلى الكل. بهذا المعنى يمكن القول: إن هيدجر يقدم إجابته لنفسه وللجنس
البشرى معاً وفى نفس الوقت. إنها تكون إجابة موجهة لكل بصورة غير مباشرة
تحفظ للمرء فى الآن عينه حريته المطلقة أعنى حقه فى الاختيار المستقل تماماً
عن أى قيم أو معايير موضوعية سلفاً - حتى وإن كانت فى نفس الوقت تبلغ
ضمناً بأن هذا هو ما يجب أن يختار. هذه هى النتيجة الخفية التى يسوق إليها
موقف بولطمان الإلحادى الخفى والتى أكدها هو نفسه بصورة خفية فيما سبق .

Karl Jaspers, Myth and Religion, in Kerygma and Myth, a Theological
Debate, Vol.2, P.140.

(١٦٢) للتعرف على تفاصيل هذا المنهج الكيركيجورى انظر: David Wood, Philosophy at
The Limit, PP.105-117, Unwin Hyman Ltd., London, 1990.

هذه النتيجة الإلحادية لن تتأثر حتى لو سلمنا مع بولطمان المؤمن بأنه يأخذ تحليل هيدجر كأداة هرمنيوطيقية خالصة. لأن التساؤل الذى ينهض فى هذه الحالة يتعين أن يكون تساؤلاً عن النتائج الخفية المترتبة على هذا القول الذى يبدو بريئاً فى الظاهر. ومما لا شك فيه أن هذه النتائج لن تخرج عن كونها أن استخدامه لتحليل هيدجر كأداة هرمنيوطيقية أو تأويلية أو منهجية صرفة يقترح ضمناً أنه يستخدم نفس موضوع تحليل هيدجر ، نظراً لاستحالة فصل المنهج عن موضوعه بأى حال من الأحوال. وما دام قد ثبت لنا أن موضوع تحليل هيدجر هو الإنسان الملحد ، فإن هذا يعنى أن موضوع بولطمان أعنى مشروع "الدى-ميثولوجى" هو مشروع إلحادى فى صميمه نظراً لأن موضوعه هو الإنسان الملحد ، وليس الإنسان المؤمن. هذا هو المنطق الذى يسوق إليه مشروع بولطمان ، وأنا أحتكم هنا إلى جيرارد كولمان الذى أقر نفس هذه النتيجة وإن كان قد حاول التخفيف من حدتها عن طريق استبداله للفظ "الإنسان الملحد" بلفظة "الإنسان الطبيعى" ، هذا على الرغم من أن المعنى واحد فى الحالتين بإعتبار أن الإنسان الطبيعى عنده هو الذى يحيا بدون إله. يقول جيرارد:

"إن منهج هيدجر الذى يعتمد عليه بولطمان لا يجب أن يفهم على أنه مجرد عمل صورى تقنى يمكن للمرء أن يطبقه على أى موضوع يستهويه كأن يطبقه على الإنسان المؤمن على سبيل المثال ، وإنما يجب أن يؤخذ على أنه لا ينفصل بأى حال من الأحوال عن موضوعه الذى هو الإنسان الطبيعى. وتبعاً لهذا يكون استخدام بولطمان لمفاهيم التحليل الوجودى التى يستخدمها هيدجر معناه فى نفس الوقت وفى حقيقة الأمر استخدامه لموضوع هذا التحليل. وبناء على ذلك لا يكون موضوع اللاهوت عند بولطمان هو وجود المؤمن ، وإنما يكون فى الحقيقة الإنسان الطبيعى. وهكذا يتم تدنيس وتزييف الموضوع الرئيسى للبحث اللاهوتى ، أعنى ، الوحي الذى يتحدد من خلاله

الوجود الإيمانى. إن بولطمان يكرر أو يردد نفس التحليل الفلسفى
للإنسان الذى قدمه هيدجر.^{١٦٣}

إن هذه الملاحظة التى نقدمها لـ جيرارد نقلًا عن بولطمان نفسه تؤكد تمامًا أن
موضوع مشروع بولطمان هو نفس موضوع تحليل هيدجر ، أعنى ، الإنسان
الطبيعى ، أو بالأحرى ، الإنسان الملحد. صحيح أن بولطمان ينفى عن نفسه هذه
الملاحظة فى نفس السياق ، غير أن هذا التصرف العلنى هو التصرف الطبيعى
الذى يتعين على بولطمان أن يسلكه مادام يزعم فى الظاهر أنه ينتمى إلى اللاهوت
المسيحى. أما حقيقة الأمر فهى: بينما ينفى بولطمان عن نفسه هذا الموقف فى
العلن ، نراه يفسح الطريق فى الخفاء أمام القارئ لى يصل إلى هذه النتيجة بكل
سهولة نظرًا لأنها النتيجة الطبيعية أو المنطقية المترتبة على منطق مشروعه
العلنى. فموضوع مشروعه متطابق حقًا ، كما سوف نراه يؤكد بصورة أكثر
وضوحًا فيما بعد ، مع موضوع تحليل هيدجر الملحد - فكلاهما يختص بالإنسان
الملحد أو بالإنسان الطبيعى الذى يعيش بدون إله. هذه هى النتيجة الخفية الكامنة
حتى فى إدعائه العلنى بأنه يستخدم فلسفة هيدجر كأداة هرمنيوطيقية خالصة.

هذه النتيجة لن تتأثر حتى بالادعاء الثانى الذى يقدمه بولطمان المؤمن
لتغطية موقفه الإلحادى ، والذى أشرت إليه فيما سبق ، والذى يؤكد فيه على أن
التحقق الفعلى للعلاقة بين الإنسان والله لن يحدث إلا بواسطة الله وحده ، من
خلال قرار الإيمان ، أو عن طريق وحى أو كشف الله أو فعله الحاسم فى المسيح
أو عن طريق كلمة الله التى جاءت فى الكتاب المقدس ، أو بواسطة الروح
القدس. والسبب فى ذلك يرجع فى اعتقادى إلى أن هذا الادعاء بالذات يعد أخطر
ما قدم بولطمان المؤمن من مغالطات على الإطلاق لتغطية موقفه الإلحادى.
والخطورة الحقيقية لهذا الادعاء لن تنكشف إلا فى أعقاب اكتشافنا فيما بعد

Quoted from, Rudolf Bultmann, The Historicity of Man And Faith, in (١٦٣)
Existence And Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, P.92.

لموقف بولطمان الملحد الذى يؤكد من خلاله أن هدف "الدى-ميثولوجيا" الحقيقى لا يكمن فى إعادة تأويل الميثولوجيا من أجل الكشف عن الكيريجما التى تكمن خلف لغتها المجازية ، كما ادعى بولطمان المؤمن ، وإنما يكمن فى تحطيم الميثولوجيا ومعها الكيريجما!! ولهذا السبب سوف أكتفى هنا بالإشارة إلى أن هذا الادعاء يرتد بنا من جديد إلى الميثولوجيا التى يرفضها "الإنسان المعاصر" أو "بولطمان المعاصر" ، وذلك لأن الكيريجما التى يتحدث عنها بولطمان هنا تقوم أيضًا ، وبكل تأكيد ، على التدخل الخارق للطبيعة من جانب الله فى الأزيمة الإنسانية للبشر ، وهذا التدخل يرفضه الإنسان المعاصر" أو "بولطمان المعاصر" باعتباره ميثولوجيا عفا عليها الزمن. حقًا ، لقد عبر "بولطمان المعاصر" عن رفضه التام للميثولوجيا التى تقوم على التدخل الخارق للطبيعة عندما كتب يقول: "إن يسبرز مقتنع مثلى تمامًا باستحالة عودة الجسم إلى الحياة مرة أخرى ، وباستحالة القيام من القبر ، وبأنه لا وجود للشياطين أو للعلية السحرية." ^{١٦٤} وإذا كان ذلك حقًا هكذا ، فإن هذا يعنى أيضًا أن "بولطمان المعاصر" يرفض أى تدخل خارق للطبيعة من أى نوع. حسنًا!! ولكن الكيريجما نفسها تقوم أيضًا ، وكما سوف يتضح فيما بعد ، على التدخل الإلهى الخارق للطبيعة فى الأزيمة الإنسانية. وإذا كان ذلك حقًا هكذا ، فإن هذا يعنى أن "بولطمان المعاصر" يرفض الكيريجما مثلما يرفض الميثولوجيا. والشئ الوحيد الذى يتبقى له فى هذه الحالة والذى يمكنه قبوله هو فلسفة هيدجر الملحدة أو موقفه الإلحادى الذى يؤكد "موت الله". إن هذا التفسير الإلحادى هو وحده الذى يمكنه أن يبرر السبب فى حمسه الشديد ، وكما أشار بحق أرنست فشير ، لكتاب "جبريل فاهنيان" الذى يحمل عنوان: "موت الله: حضارة عصرنا الذى هو عصر ما بعد المسيحية *The Death*

Rudolf Bultmann, The Case For Demythologizing, A Reply, in(١٦٤) Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.184.

١٦٥ "of God: The Culture of Our Post-Christian Era." كما أن هذا التفسير الإلحادي هو وحده الذى يمكن أن يبرر أيضاً السبب فى تحمسه لفلسفة كاملاً *Kamlah* "التي تعد من سائر الاعتبارات" ، وكما أشار بحق هيلموت ثيليك ، فلسفة معادية للمسيحية. "١٦٦ *Anti-Christian* إن بولطمان الملحد وجد نفسه فى هذه الفلسفة مثلما وجدها فى هيدجر الملحد من قبل.

هنا يجب أن أوجه الانتباه إلى ملاحظة على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لهذه الدراسة مؤداها أن هذا التطبيق الإلحادي للمشروع لا يجب أن يؤخذ على أنه يعنى أن بولطمان يريد أن يقدم الحل المسيحي باعتباره الحل الوحيد الملائم لأزمة "الإنسان المعاصر" الملحد. فهذا هو الشرك الذى نصبه بولطمان نفسه ووقع فيه سائر نقاده بلا استثناء. لقد تراءى لهم أن هذا هو ما يريده بولطمان ، فى حين أن حقيقة الأمر أجدها مخالفة بل ومناقضة لذلك تماماً. لأنه لو كان هذا هو ما يريده بولطمان حقاً ، لكان معنى ذلك أنه يسير فى نفس الإطار المسيحي الذى يفرق بين حياة الإيمان ، وحياة اللاإيمان أو حياة الخطيئة التى تقتضى الحل الإيماني. غير أن هذا هو ما لا يريده بولطمان على وجه التحديد ، ودليلنا على ذلك هو أنه راح فى عبارة مأكرة يؤكد "أن إلحاد الفلسفة ليس متطابقاً مع المفهوم اللاهوتي للإيمان. (ومناقشة كيفية الحكم على هذا الإلحاد من وجهة نظر الإيمان هي مناقشة لن يمكن التعرض لها فى هذا المقال). "١٦٧ وهو حقاً لم يتعرض لمناقشة هذه الكيفية عن عمد سواء فى هذا المقال ، أو حتى فى غيره نظراً لأنه يرحب بالازدواجية أو بالأحرى بالتناقض القائم هنا بين إلحاد الفلاسفة

Ernst Fuchs, The Hermeneutical Problem, in The Future of Our (١٦٥)

Religious Past, Essays in Honour of Rudolf Bultmann, P.275.

Helmut Thielicke, The Restatement of New Testament Mythology, in (١٦٦)

Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.150.

Rudolf Bultmann, The Historicity of Man And Faith, in Existence And (١٦٧)

Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, P.93.

- إلحاد هيدجر - وبين المفهوم اللاهوتى للإيمان ، والذي يجده تناقضًا لا سبيل إلى رفعه لكونه تناقضًا بين مفهوم إلحادى يند عن تجربة إلحادية أصلية مباشرة تقتضى حلا إلحاديا أصليًا أيضًا ، وبين مفهوم لاهوتى للإيمان يجعل غير المؤمن يقف دومًا فى حاجة إلى الحل الإيمانى لكونه يجعل الإيمان مسلمة لا بد منها بالنسبة للإنسان. هذا التناقض يعد إذن تناقضًا بين تجربة إلحادية أصلية ، وبين تجربة إيمانية أصلية ، ومن ثم فهو تناقض لا سبيل إلى رفعه ولا يملك المرء - بولطمان - إلا إقراره والعيش به نظرًا لاستحالة التضحية بالواحد منهما ، على حساب الآخر.

هذا التناقض بين الاثنين يكشف عن نفسه فى تناقض الهم-الحب الذى أشرنا إليه فيما سبق ، والذي يرد فى النهاية إلى تناقض الإلحاد-الإيمان. فالملحد يعتبر الهم ظاهرة أصلية ، أما المؤمن فيقابلها بالحب باعتباره الظاهرة الأصلية. وعلى حين يؤكد الملحد أن الهم يشير إلى وجود أصلى مصدره العدم ، يزعم المؤمن أن الحب يشير إلى وجود أصلى مصدره الله. ولهذا السبب يرى الملحد أن الهم يستحيل قهره وإنما يتعين إقراره وتحقيق الذات رغما عنه من خلال الشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات ، أما المؤمن فيرى أن الهم هو حالة من حالات الوجود التى يمكن قهرها عن طريق الحب أو عن طريق الحل الإيمانى. بهذا يكون التناقض بين الإثنين تناقضًا جوهريًا يستحيل رفعه ويتعين إقراره باعتباره ظاهرة أصلية. نفس هذا التناقض يتبدى أيضًا من خلال ملاحظة "جوستاف برونديستيد" التى قدمها فى معرض تقييمه لاعتماد بولطمان على فلسفة هيدجر وبالتالى على الوعى-الذاتى "للإنسان المعاصر" ، والتى تقول:

"هل يمكن لفلسفة تتركز حول شعور الإنسان بالوحدة فى عالم مغلق (فلسفة هيدجر) أن تخلق أو تبدع مفاهيمًا ومقولات قادرة على تفسير بشارة الكتاب المقدس التى لا تفهم الإنسان إلا فى ضوء علاقته بالله؟... إن المسئولية التى يأخذها إنسان ما على عاتقه لكى ينقذ إنسانيته من خواء التموضع فى وجود يخلو من المعنى والهدف ليست

مماثلة للمسئولية التي يبشر بها الكتاب المقدس باعتبارها مسئولية
تجاه الله.^{١٦٨}

حقاً ، إن المسئولية التي يأخذها هيدجر الملحد على عاتقه ليست كالمسئولية التي
يبشر بها الكتاب المقدس ، نظراً لأن المسئولية الأولى تركز على الشجاعة
الإلحادية من أجل الوجود كذات تتمتع بالحرية المطلقة ولا تكون ممكنة إلا في
حالة "موت الله" ومعه سائر القيم والمعايير التي كانت موجودة سلفاً ، وهذه
تناقض بالضرورة المسئولية أمام الله التي يبشر بها اللاهوت على نحو يستحيل
رفعه ، الأمر الذي يحتم قبول هذا التناقض باعتباره تناقضاً أصلياً يضرب بجذوره
في وجود المرء منذ البداية. هذه هي النتيجة الحتمية التي يسوق إليها بالضرورة
مشروع بولطمان "الدي-ميثولوجي" في بعده الإلحادي. فهو قدم موقف هيدجر
باعتباره موقفاً إلحادياً ، ثم طابق بينه وبين موقفه الشخصي حتى يصل إلى نتيجة
جوهرية خفية مؤداها أن موقف هيدجر الإلحادي العلني متطابق مع موقفه
الإلحادي الخفي ، ومناقض في الآن عينه لموقفه الإيماني العلني الذي يقيمه على
فلسفة هيدجر باعتبارها متسقة مع مقتضيات اللاهوت المسيحي.

هذا التطبيق الإلحادي لمشروع بولطمان "الدي-ميثولوجي" ينكشف لنا
بصورة قاطعة من خلال تناولنا لمسألتين تشكلان أهمية خاصة بالنسبة لـ بولطمان
إحداهما تخص التسمية التي أطلقها على مشروعه نفسه ، والأخرى تخص
المفهوم الرئيسي الذي يشكل الدافع الحقيقي وراء مشروعه بأكمله أعنى مفهوم
"الإنسان المعاصر".

Gustav Brondsted, Two World Concepts - Two Languages, in (١٦٨)
Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.260.

الدكتور -ميثولوجيا الإلحادية

بين التسمية والمهاصرة

بالنسبة للتسمية يمكن القول إنها تسمية أطلقها بولطمان نفسه بكل دقة وعناية لكي تنقل اقتناعه الإلحادي الخفى المتمثل في كونه لا يريد الكشف عن الكيريجما من خلال إعادة تأويل الميثولوجيا ، وإنما يريد ، على العكس ، تدمير الميثولوجيا ومعها الكيريجما بالمثل. فالكلمة التي اختارها بولطمان لمشروعه هي كلمة "دي-ميثولوجيا" *De-mythologization* . وهذه الكلمة تتكون من مقطعين أصر سائر المترجمين لأعمال بولطمان من اللغة الألمانية إلى اللغة الإنجليزية - وكلهم من اللاهوتيين - على عدم الفصل بينهما ، هذا على الرغم من أننى اكتشفت ، ولحسن الحظ ، أن بولطمان نفسه يصر على الإبقاء عليهما في انفصال دائم^{١٦٩} ، وذلك عندما اطلعت على أعماله التي كتبها هو نفسه باللغة الإنجليزية والتي يقف على رأسها عمله الشهير المسمى "يسوع المسيح والميثولوجيا" *Jesus Christ And Mythology* الذى اقتبست منه كثيراً فيما سبق. المقطع الأول هو الذى تعبر عنه لفظة De- الإنجليزية، أما المقطع الآخر فتشير إليه كلمة mythologization ، أو اشتقاقاتها مثل mythologize ، أو mythologized ، أو mythologizing ، وغيرها. ومما لا شك فيه أن إصرار بولطمان ، رغماً عن سائر المترجمين ، على الفصل بين المقطعين ليس له سوى معنى واحد هو أنه يريد التنويه من طرف خفى إلى أنه يريد تدمير الميثولوجيا وليس إعادة تأويلها كما يدعى بولطمان المؤمن. فهو يدرك تماماً أن المقطع De- ليس له سوى معنى واحد فى اللغة الإنجليزية هو عكس أو نقيض أو تدمير كذا ، الأمر الذى يعنى أن

Rudolf Bultmann, Jesus Christ And Mythology, P.18.(١٦٩)

إصراره على استخدامه منفصلاً عن المقطع الآخر ليس له سوى معنى واحد هو أنه يريد تدمير الميثولوجيا. هذا المعنى هو وحده الذى يفسر السر فى إصرار المترجمين على عدم الفصل بين المقطعين سواء فى ترجمتهم لأعمال بولطمان أو حتى فى مناقشاتهم لمشروعه. فهم جميعاً يستخدمون كلمة "ديميثولوجيا" *Demythologization* وغرضهم الرئيسى من وراء ذلك يكمن فى طمس الانطباع الذى ينهض فى حالة الإصرار على الفصل بين المقطعين ، أعنى ، الطابع السلبي الذى يفيد بأن بولطمان يبغى تدمير الميثولوجيا. وهذا المعنى هو أيضاً الذى يفسر السر فى إصرار بولطمان على الاحتفاظ بالكلمة مقسمة إلى مقطعين منفصلين هذا على الرغم من علمه مسبقاً ، وباعترافه هو الشخصى ، بأنها تكون على هذا النحو ، وربما على النحو الآخر ، كلمة غير مقتعة بكل تأكيد.^{١٧٠} فهذا القول لا يمكن أن يفهم بأنه يعنى أنها كلمة غير مقتعة بالنسبة له - وإلا فلماذا يستخدمها؟! - وإنما يجب أن يفهم بأنه يعنى إنها كلمة غير مقتعة بالنسبة لساير اللاهوتيين - عداه هو بالطبع! فهو يرحب وبكل تأكيد بالمعنى الخفى الذى يكمن فيها والذى يقضى بتدمير الميثولوجيا ، ولولا ذلك ما جرؤ بولطمان على الإقدام على استخدام هذه الكلمة ولاستبدالها بغيرها - خاصة وأنها لم تكن ، وكما سيتضح بعد قليل ، كلمة مستخدمة أو شائعة من قبل. وهذا المعنى هو الذى يفسر فى النهاية استخدامى (المؤلف) للكلمة بدون فصل المقطعين عن بعضهما تارة ، ومفصولة المقطعين تارة أخرى. فهذا الاستخدام المزدوج يعكس بالنسبة لى ازدواجية أو تناقض موقف بولطمان نفسه المنقسم إلى نقيض إيمانى ، ونقيض الحادى. إما احتفاظى الدائم بكلا الاستخدامين بين علامتى - أو علامات - تنصيص فقد كان الغرض منه تنبيه القارئ باستمرار إلى المعنى الإلحادى الكامن حتى فى الاستخدام اللفظى للكلمة الذى انكشف لنا الآن ، والذى نستطيع بمقتضاه التحرر من علامات التنصيص من الآن فصاعداً.

Ibid., Loc.cit.(١٧٠)

حقاً ، لقد كان بإمكان بولطمان أن يجد مبرراً مقنعاً في الظاهر لاستخدامه لكلمة *دي-ميثولوجيا* هذا إذا كانت الكلمة شائعة ومتداولة قبله. ففي هذه الحالة لن يمكن لأحد أن يلومه على استخدام كلمة جرى العرف على استخدامها. غير أن حقيقة الأمر هي أن بولطمان هو تقريباً أول من نحت هذا المصطلح أو خلقه من العدم ، إن جاز التعبير ، بل وهو يعد أيضاً المسئول الأول والأوحد عن الترويج له أعنى عن انتشاره وشيوعه. هذه الحقيقة متضمنة في ملاحظة "جوستاف برونديستيد" التي تقول: "إن بولطمان يعتبر أول من خلق أو اخترع لاهوت *الديميثولوجيا والوجودية*".^{١٧١} نفس هذه الحقيقة أشار إليها بارت ، كما أشار إلى طابعها السلبي ، بصورة أكثر وضوحاً عندما كتب يقول:

"إن كلمة ديميثولوجيا هي كلمة من اختراع بولطمان نفسه ، وهي ليست كلمة بربرية فحسب ، وإنما هي أيضاً كلمة مثيرة لسخط لم يكن له أي داع. هذا بالإضافة إلى أن بولطمان هو الذي تسبب في نشر هذا المصطلح على الملأ كما جاء ، على سبيل المثال ، في مقاله الافتتاحي المسمى ' العهد الجديد والميثولوجيا ' الذي يمثل أهمية حاسمة بالنسبة لهذا الموضوع بأكمله. وإذا كان العالم المسيحي الحاذق قد فشل في فهم بولطمان ، فإن الكثير من اللوم ينصب على اختراعه لهذه الكلمة ، التي هي أصلاً كلمة سلبية وغير محببة".^{١٧٢}

Gustav Brondsted, Two World Concepts - Two Languages, in (١٧١) Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.253.

Karl Barth, Rudolf Bultmann-An Attempt to Understand Him, in (١٧٢)

Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.102.

إلى رأي مخالف لهذا الرأي. فهو يرى "أن مصطلح الديميثولوجيا نفسه استخدم أول ما استخدم في الثلاثينيات ، ولم يصبح مظهراً من مظاهر كتابات بولطمان إلا منذ ظهور مقاله الشهير العهد الجديد والميثولوجيا في عام ١٩٤١م. وعلى الرغم من أن المصطلح نفسه لم يظهر عنده قبل ذلك ، إلا أن الفكرة نفسها كانت حاضرة في كتاباته. فمنذ العشرينات فصاعداً ، =

حقاً ، إن الكلمة لا تنقل طابعاً سلبياً فحسب ، وإنما هي تكشف بكل دقة عن اتجاه بولطمان الإلحادى بأكمله. فالمشروع الدي-ميثولوجى لم يعد الآن مشروعاً ديميثولوجياً ، أعنى ، مشروعاً إيمانياً يأخذ على عاتقه مهمة إعادة تأويل الميثولوجيا بغية الكشف عن الكيريجما الكامنة خلف لغتها المجازية والتصويرية ، وإنما أصبح مشروعاً دي-ميثولوجياً ، أعنى ، مشروعاً إلحادياً يأخذ على عاتقه مهمة تحطيم الميثولوجيا وإحلال فلسفة هيدجر الإلحادية محلها.

وما يحدث للميثولوجيا يجب أن يحدث أيضاً وبحكم الضرورة للكيريجما. وذلك لأنه إذا كان صحيحاً أن بولطمان قد أقدم على تدمير الميثولوجيا لأنه وجدها تتحدث فى مجملها عن تدخل خارق للطبيعة - إلهياً كان أم شيطانياً - فى شئون البشر والعالم تدخلاً يستحيل أن يقبله كل من "بولطمان المعاصر" و "الإنسان المعاصر"، فإن ما هو أصح هو أن الكيريجما نفسها تقوم أيضاً وبحكم الضرورة على نفس هذا التدخل الخارق للطبيعة الأمر الذى يجعلها لا تخرج بدورها عن كونها ميثولوجيا مرفوضة سواء بالنسبة لـ "إنسان المعاصر" أو حتى بالنسبة لـ "بولطمان المعاصر". هذه النتيجة تتأكد لنا بصورة قاطعة من خلال احتكامنا إلى جيرارد جلوج الذى أقر "بأن الكيريجما نفسها هي ظاهرة ميثولوجية".^{١٧٣} وما

=قرر بولطمان أن العهد الجديد يعبر عن الرسالة المسيحية فى شكل ميثولوجى ، كما استخدم الفكر الوجودى لتوضيح معنى الميثولوجيا لكل من مستمعيها الأصليين والإنسان المعاصر. William Nicholls, Systematic And Philosophical Theology, PP.168-169 حتى لو سلمنا مع وليم نيقولا بأن بولطمان لم يكن هو أول من استخدم الكلمة ، إلا أن هذا لن ينفى حقيقة أنه هو أول من تسبب فى شيوعها على الملأ. فمن الجائز أن تكون الكلمة قد ظهرت بصورة عابرة تخلو من الأهمية عند هذا الكاتب أو ذاك ، غير أن هذا لا يمنع من أن بولطمان هو صاحب الفضل الأول فى جعلها مشروعاً كاملاً أصبح محط أنظار كافة المناقشات اللاهوتية وغير اللاهوتية .

Gerhard Gloege, Mythologie Und Luthertum, No.5, in The Series Luthertum, (١٧٣) quoted from, Hans-Werner Bartsch, The Present State of The Debate (1954), in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.24.

دامت هي حقا هكذا ، فلا بد وأن يرفضها "بولطمان المعاصر" مثلما رفض من قبل الميثولوجيا في كافة صورها. نفس هذه النتيجة تتأكد في ضوء ملاحظة روبرت فونك التالية التي تقول:

"إن بولطمان يصر على أن فعل الله المفدى (أو المخلص أو المنقذ) في المسيح لا يمكن البرهنة عليه بالعلم التاريخي: فكيف يعرف إن؟ أن وجهة نظر الكتاب المقدس تؤكد على أن تقديم الله للإنسان يكون من خلال الكلمة ومن خلال الكلمة فقط. فعلى الرغم من أن الله حاضر في كل زمان ومكان ، إلا أنه لا يجعل حضوره معلوماً إلا من خلال الكلمة. وهذا يعنى بالتالى أن الله يجعل فعله في المسيح معروفاً للإنسان من خلال الكلمة فقط. وإذا كان وجود الإنسان قد تحدد بصورة مطلقة من خلال حادثة تاريخية معينة ، فإن هذا يعنى أن هذه الحقيقة لن يمكن للإنسان معرفتها إلا بواسطة كلمة تأتي من الماوراء ، أعنى ، بواسطة كلمة مفارقة أو متجاوزة لحدود التاريخ." ١٧٤

هنا نجد أن الكيريجما تصطبغ بنفس صبغة التدخل الإلهي الميثولوجي الخارق للطبيعة ، الأمر الذى يعنى أنه تدخل مرفوض بالنسبة لـ "بولطمان المعاصر". فرفضه للميثولوجيا أو للتدخل الخارق للطبيعة في كافة صورته وأشكاله لا يعنى سوى أنه يريد تدمير الكيريجما مثلما دمر الميثولوجيا - مادامت تقوم هي الأخرى على تدخل خارق للطبيعة. هنا يجب أن أكرر من جديد أن الشيء الوحيد الذى يبقى عليه بولطمان الملحد هو فلسفة هيدجر الإلحادية التى يقيم عليها مشروعه "الدي-ميثولوجي" فى جانبه الإلحادى. هذه هى النتيجة التى يسوق إليها مشروع

Robert W. Funk, Introduction, in Rudolf Bultmann, Faith And (١٧٤)

بولطمان ، وهى حقاً نتيجة تستبعد لاهوت الخلاص فى مجمله وتستبدله بفلسفة هيدجر الملحدة. وإذا شئنا الدقة فقد يمكننا القول إنها نتيجة رباعية الأبعاد. بعدها الأول يختص بتدمير الميثولوجيا ، وبعدها الثانى يختص بتدمير الكيريجما ، وبعدها الثالث المترتب بالطبع على البعدين السابقين يختص ، كما أشار بحق جيروم هامر ، بكونه (المشروع) "لا يفسح مكاناً للكنيسة"^{١٧٥} التى تأخذ على عاتقها دوماً مهمة تبشير الكلمة ، أما بعدها الرابع فيخص استبدال كل هذه الأشياء السابقة بفلسفة هيدجر الإلحادية التى يقيم عليها مشروعه الإلحادى. هذه النتيجة الأخيرة نوه إليها "أوت" على لسان شوبرت أوجدين عندما قرر:

"أن بولطمان يعتمد بالتحديد على فلسفة هيدجر التى قدمها فى المرحلة المبكرة من حياته والتى يمكن تأويلها بلا أى مشقة أو عناء باعتبارها فلسفة الحادية. والنتيجة المترتبة على ذلك هى أن لاهوت بولطمان هو لاهوت وجودى ، فى رأى أوت Ott بمعنى أن بولطمان لا يستطيع الحديث عن الله بصورة مباشرة ، وإنما بصورة غير مباشرة فقط وذلك من خلال الحديث عن الإنسان وإمكانات فهمه-الذاتى الوجودى."^{١٧٦}

هنا يجب أن أوجه الانتباه من جديد إلى نفس سوء الفهم الجوهرى لموقف بولطمان الذى أشرنا إليه فى أكثر من مناسبة سابقة ، والذى يتبدى عند سائر النقاد عامة ، وفى هذه العبارة بصفة خاصة. فاستخدام بولطمان لفلسفة هيدجر الإلحادية لا يترتب عليه فقط ما يطلق عليه "أوت" اسم "اللاهوت الوجودى" ، وإنما

Jerome Hamer , Zur Entmythologisierung Bultmans', quoted from,^(١٧٥)
Hans-Werner Bartsch, The Present State of The Debate (1954), in
Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.36.
Schubert M. Ogden, The Understanding of Theology in Ott And^(١٧٦)
Bultmann, in The Later Heidegger And Theology, P.158.

يترتب عليه أيضًا نتيجة خطيرة لم يفتن إليها أحد هي أن بولطمان يطبق مشروعه بطريقتين متناقضتين أحدهما إيمانية خالصة تقوم على هيدجر المؤمن ، وتستدعي إجابة إيمانية (اللاهوت الوجودي ، كما قال أوت^{١٧٧}) ، والأخرى إلحادية خالصة تقوم على هيدجر الملحد وتستدعي إجابة إلحادية. هذه هي النتيجة التي في ضوءها يتعين فهم مشروع بولطمان في شموليته ، والتي بدونها لن يمكن فهم المشروع فهمًا صحيحًا. فالانحياز إلى أحد النقيضين معناه إدراك أحد النقيضين فقط ، ومن ثم الفشل في إدراك أن بولطمان نفسه يريد هما معا : فهو يريد النقيض الإيماني ، مثلما يريد النقيض الإلحادي.

هذه هي في اعتقادي النتيجة التي يتعين علينا أن نفهم في ضوءها مفهوم "الإنسان المعاصر" عند بولطمان. فمن هو هذا "الإنسان" في المقام الأول؟ والإجابة على هذا السؤال لن تخرج عن كونها: أن هذا "الإنسان" هو وبكل بساطة "الإنسان" الذي لا يقر أي تدخل خارق للطبيعة - إلهيًا كان أم شيطانيًا ، أم خلاف ذلك - في العالم الذي نعيش فيه ، أو في مجرى التاريخ ، أو حتى في حياة المرء الداخلية أو الباطنية ، الأمر الذي يعنى بالتالي أن ذلك الذي يقر مثل هذه الأشياء في عصرنا هذا لا يعد في رأي بولطمان إنسانًا معاصرًا إطلاقًا ، وإنما يكون من بقايا عصر الميثولوجيا ، عصر ما قبل العلم ، حتى وإن كان لا يزال باقيا على قيد الحياة !! هذا المفهوم الأخير لا يستثنى بالطبع حتى الذين يعتقدون في الحج إلى الأماكن المقدسة في هذا العصر العلمي. فعندما أرسل ماكوري خطابًا إلى بولطمان يعترض فيه على مفهومه في الإنسان المعاصر استنادًا إلى أن الملايين ممن أسماهم ماكوري باسم المعاصرين من البشر يحجون إلى الأماكن المقدسة في كل عام ، أو ، كما قال ماكوري نفسه ، إلى لورديس Lourdes^{١٧٧} دون أن يكون في ذلك شيئًا غير مقبول بالنسبة للكثير من العقول المعاصرة ، ما كان من بولطمان إلا أن

(١٧٧) عبارة عن مكان ومزار رוחي يقع في شمال غرب فرنسا ويحج إليه الناس في كل عام.

The New Hamlyn Encyclopedic World Dictionary, P.988.

رد عليه بخطاب ضمنه العبارة التالية التى تقول: "غير أن هؤلاء لا يدخلون فى

عداد المعاصرين من البشر".^{١٧٨} But these are not modern men.

هذه الواقعة ذكرها ماكورى بصورة عابرة تخلو من الأهمية - حتى وإن كانت تعتبر بمعنى من المعانى تلميحاً خفياً إلى موقف بولطمان السلبى - وذلك لالتزامه منذ البداية بالدفاع عن موقف بولطمان باعتباره موقفاً متساوفاً مع اللاهوت المسيحى ، هذا على الرغم من أننى أجد فيها ما يعكس اتجاه بولطمان بأكمله ، أعنى ، باعتباره اتجاهًا إلهادياً مناقضاً للاهوت المسيحى. فالإنسان المعاصر كما يفهمه بولطمان المعاصر لا يرفض الميثولوجيا فحسب ، بل يرفض معها الكيريجما بالمثل - مادام قد ثبت لنا أن الكيريجما نفسها هى آخر معاقل الميثولوجيا التى دكها بولطمان المعاصر ، إن صح التعبير ، نظراً لكونها تقوم هى الأخرى على التدخل الإلهى الخارق للطبيعة. وإذا كان ذلك حقاً هكذا ، فماذا يبقى له إذن؟ والإجابة على ذلك تتركز فى شىء واحد هو فلسفة هيدجر الإلهادية. فهذه الفلسفة تعتبر الشىء الوحيد الباقى الذى يجده بولطمان المعاصر مقبولاً بالنسبة له وبالنسبة للإنسان المعاصر. هنا لن يخرج الإنسان المعاصر الملحد عن كونه هيدجر المعاصر الملحد أعنى بولطمان الملحد الذى يرفض الميثولوجيا ويرفض الكيريجما ولا يقبل سوى الحل الإلهادى لموقفه الشخصى الإلهادى.

هذا الإنسان المعاصر الملحد يختلف بالطبع عن غير المؤمن الذى يتحدث عنه اللاهوت. فالإنسان المعاصر الملحد هو موضوع التطبيق الإلهادى لمشروع بولطمان ، باعتبار أن هذا الإنسان لا يقبل سوى الإجابة الإلهادية باعتبارها الإجابة الوحيدة على موقفه الإلهادى الأصلى بل وعلى الموقف الوجودى برمته ، أما غير المؤمن بالمعنى اللاهوتى فهو موضوع التطبيق الإيمانى لمشروع بولطمان ، باعتبار أن هذا الرجل هو موضوع هيدجر اللاهوتى ، إن جاز التعبير ،

John Macquarrie, The Scope of Demythologizing, Bultmann And His (١٧٨) Critics, P.236.

أو بولطمان اللاهوتى الذى يكون تحليله لموقفه موجهًا نحو الإجابة اللاهوتية التى يجد غير المؤمن بحاجة دومًا إليها لقهر مسالب حالته الخاطئة أو غير الإيمانية. هذا التناقض بين الحالتين يتأكد لنا من خلال تأكيد بولطمان الذى ورد فى أكثر من مناسبة سابقة والذى مؤداه أن إلحاد الفلسفة ليس هو المفهوم اللاهوتى للإيمان. كما يتأكد أيضًا من خلال اقتناعه الذى ورد أيضًا فى أكثر من مناسبة سابقة والذى يفيد بأن الوجودى (الملحد) لا يقبل الحل الإيمانى. فالوجودية المقصودة هنا هى بكل تأكيد الوجودية الملحدة أو المرادفة للإلحاد والتى لا تقبل سوى الحل الإلحادى ، المناقض من سائر الاعتبارات للحل الإيمانى. وفى النهاية يمكن القول أن هذا التناقض يتأكد من خلال زعم بولطمان الذى ورد أيضًا فيما سبق والذى يفيد بأن الإنسان المعاصر لم يعد يعتقد فى الحج إلى الأماكن المقدسة !! فهذا الزعم يفيد ضمنا بأن هذا الإنسان لا يقبل أى تدخل إلهى خارق للطبيعة أعنى لا يقبل الميثولوجيا ومعها الكيريجما لكونه لا يقبل سوى الحل الإلحادى. هذا الإنسان هو وحده الملقب بالمعاصر عند بولطمان ، أما ذلك الذى يعتقد فى التدخل الإلهى الخارق للطبيعة أو حتى فى الحل الإيمانى على أى نحو من الأنحاء أو حتى يعايشه بالفعل فهو غير جدير فى رأيه بأن يخلع عليه هذا اللقب على الإطلاق ، لأنه ينتمى بالفعل إلى عصر الميثولوجيا أو عصر ما قبل العلم حتى وإن كان لا يزال باقيا على قيد الحياة !! هذه هى النتيجة التى يقبلها بولطمان الملحد والتى لولاها ما رأيناه يقدم على فعلته التى وردت فيما سبق ، أعنى ، يمجّد كتابًا يعلن عن "موت الله" وبالتالى عن مقدم عصر ما بعد المسيحية أو ما بعد الإيمان. فهو هنا يسير على درب جده نيتشه الألمانى الذى أعلن "موت الله" وأحل محله "الإنسان الأعلى" أعنى "السوبرمان". فالإنسان المعاصر هو هيدجر المعاصر أو بولطمان المعاصر أو هو "السوبرمان" الذى يعلن "قتل الله" ويحل محله ألوهية الإنسان. هذا فى اعتقادى هو الإطار الحقيقى الذى يتعين أن نفهم فى ضوءه عبارة بولطمان التى وردت فيما سبق والتى تفيد "بأن التساؤل عن ذاتى والتساؤل عن

الله متطابقان". فالإنسان المعاصر هو الإنسان الإله ، إنه الغنى بذاته ، المكتفى بذاته ، أو هو "السوبرمان" بالمعنى النيتشوى الذى يهيب بأن يصير الإنسان نفسه إلها حتى يكون جديراً بقتل الله - فبهذا المعنى فقط يتطابق التساؤل عن الذات مع التساؤل عن الإله. وهذا أيضاً هو الإطار الذى يحتم علينا عدم قبول ملاحظة أوستن فارر التى تزعم بأن بولطمان يعتقد

"أن الإنسان المعاصر هو الموجود الذى ارتقى إلى الحد الذى يمكنه من قبول المدخل الوجودى الذى يقدمه بولطمان كعلاج ، وهؤلاء قد يكونوا قلة ، وقد يبلغ تعدادهم مثلاً واحد فى كل خمسة آلاف ، غير أنهم بلا شك القلة التى تحرك الجمهور والتى يجب على الكل أن يسيروا على دربهم بغض النظر عن كونهم قلة أو كثرة."^{١٧٩}

وعدم قبولنا لهذا القول يقوم بالطبع على نفس الأسباب التى وردت فيما سبق ، أعنى ، أن "الإنسان المعاصر" الذى يتحدث عنه أوستن هنا ليس هو الإنسان المعاصر الذى يتحدث عنه بولطمان ، لأن "إنسان" أوستن - إن صح التعبير - يدخل بالنسبة لـ بولطمان ضمن كائنات عصر الميثولوجيا أو الكيريجما وهو يعتبر من صنع اللاهوت ويقف دوماً فى حاجة إلى إجابة لاهوتية أو إيمانية. ومثل هذا الإنسان لا يعده بولطمان معاصراً على الإطلاق وإنما هو من بقايا عصر الميثولوجيا أو عصر ما قبل العلم. أما الإنسان المعاصر الذى يريده بولطمان فهو حقاً الإنسان الملحد أو هيدجر الملحد أو بولطمان الملحد أو السوبرمان الذى لا يقبل سوى الإجابة الإلحادية. فهؤلاء هم حقاً الذين يعدهم بولطمان القلة القليلة النادرة أو الصفوة أو الإنسان الأعلى أو سادة الأرض الذين ارتقوا إلى الحد الذى يمكنهم من قبول المدخل الوجودى الإلحادى الذى يقدمه هيدجر الملحد أو بولطمان الملحد ، وليس المدخل الإيمانى الذى يتحدث عنه أوستن ، لأن هذا القبول الأخير

^{١٧٩} Austin Farrer, An English Appreciation, in Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.1, P.214.

يعد ، طبقاً لمنطق بولطمان ، قبولاً لميثولوجيا وكيريجما عفا عليهما الزمن. من هنا يمكن القول أن قول أوستن يمكن أن يصدق في حالة واحدة ، أعني ، إذا فهم في ضوء تأويلنا نحن لمدخل بولطمان أو لمشروعه الدي-ميثولوجي ، بحيث يفهم الإنسان المعاصر هنا إما على أنه الإنسان الملحد أو السوبرمان ، أو على أنه ، على الأقل ، الإنسان الذي يستطيع أن يتبنى مشروع بولطمان في معناه الأوسع والمنقسم إلى نقيض إيماني ، ونقيض إلحادي يتعين إقرارهما معا وفي نفس الوقت. هنا يكون الإنسان المعاصر هو الإنسان الذي يقر ازدواجية الحقيقة، أعني ، النقيضين معاً وفي نفس الوقت حتى لا يصاب بانقسام الشخصية أو يقع في سوء الطوية ، أعني ، في النفاق وعدم الإخلاص في حالة اضطراره - تحت أي ظرف من الظروف - إلى كبح أحد النقيضين ، على حساب الآخر. فهؤلاء هم وحدهم الصفوة المعاصرة الذين يرحب بهم بولطمان ، والذين يجد فيهم القادة الحقيقيين للجنس البشري بسائر أنواعه - المعاصرة ، وغير المعاصرة!!

إن النتيجة النهائية التي تتأكد لنا من خلال هذا الفحص لمشروع بولطمان الدي-ميثولوجي في جانبه النظري هي أن بولطمان منقسم حقاً إلى نقيض إيماني ، ونقيض إلحادي ، الأمر الذي جعله يطبق مشروعه بطريقتين متناقضتين إحداهما إيمانية علنية ، والأخرى إلحادية خفية. هذه النتيجة غابت عن سائر النقاد وهذا وحده يكفي لتفسير السر في تضاربهم وتناقضهم والتباسهم بخصوص موقف بولطمان. ونحن نستطيع أن نسوق هنا مثالين بارزين آخرين يوضحان ما أقول. المثال الأول قدمه يوليوس شنيويند عندما حصر كل أهداف مشروع بولطمان في هدف واحد هو "جعل إله الوحي (الكشف) المسيحي الإجابة على التساؤلات التي تثار في إطار الإلحاد".^{١٨٠} ففي هذا المثال فهم الإنسان المعاصر اللاميثولوجي الذي يتحدث عنه بولطمان بالمعنى اللاهوتي الذي يشير إلى غير المؤمن أو ،

Julius Schniewind, A Reply to Bultmann, in Kerygma And Myth, a(١٨٠) Theological Debate, Vol.1, P.59.

بتعبير ديني ، الآثم الذي يقف دومًا في حاجة إلى الإجابة اللاهوتية ، ولم يدر بخلد يوليوس أن ذلك الذي يريد بولطمان تقديم الإجابة اللاهوتية له ليس هو الإنسان الملحد أو ، بمعنى أدق ، الإنسان المعاصر الملحد ، وإنما هو ذلك الآثم أو غيرالمؤمن الذي هو من صنع اللاهوت والذي جعل يقف دومًا في حاجة إلى الإجابة اللاهوتية. فهنا انزلق يوليوس في نفس الشرك الذي نصبه بولطمان وتردى فيه النقد. ولهذا غفل عن إدراك حقيقة موقف بولطمان في شموليته باعتباره موقفًا ينقسم إلى نقيض إيماني يتعامل مع غير المؤمن بالمعنى اللاهوتي والذي يقف دومًا في حاجة إلى الإجابة اللاهوتية ، ونقيض إلحادي يتعامل مع الإنسان المعاصر الملحد والجدير وحده أن يسمى لهذا السبب بالإنسان المعاصر الذي لا يعرف سوى الإجابة الإلحادية. كما غفل أيضًا عن إدراك أن غير المؤمن بالمعنى اللاهوتي لا وجود له عند بولطمان الملحد أو المعاصر ، مثلما أن بولطمان المعاصر أو الملحد لا وجود له عند بولطمان اللاهوتي الذي ينتمي إلى عصر الميثولوجيا حتى وإن كان لا يزال باقيا على قيد الحياة. فبولطمان المعاصر لا يعرف سوى الإنسان الملحد اللا-ميثولوجي ، أما بولطمان المؤمن فلا يعرف شيئًا عن بولطمان المعاصر لكونه ينتمي إلى عصر الميثولوجيا الذي عفا عليه الزمن. وبينما يؤكد بولطمان الأول الإجابة الإلحادية ، يتشدد بولطمان الثاني بالإجابة اللاهوتية.

أما المثال الثاني فيعد بحق أفضل شاهد على الإطلاق على تضارب النقد والتباسهم بخصوص موقف بولطمان. هذا المثال قدمه كارل بارت في نقده المطول التالي لموقف بولطمان والذي يقول:

” نحن لن نستطيع أن نناقش أي شيء مع بولطمان إلا إذا شاركناه فهمه المسبق ، أعني وجودية هيدجر ، وكنا على استعداد لتعلم لغتها غير العادية التي هي لغة على درجة كبيرة من الصعوبة أو التعقيد. وإذا لم نتمكن من فهمها ، فسوف يقابلنا بولطمان بإجابته الباردة

المتشامخة المعهودة 'مش فاهم' I do not understand. وهذا هو ما لا أستطيع فهمه على وجه التحديد. فلست أرى سبباً يحملنى على ارتداء ذلك الرداء الضيق الذى يقدمه لنا هيدجر حتى أتمكن من فهم العهد الجديد. فكل التشريف يذهب إلى هيدجر ، بل ويذهب بالتحديد إلى هيدجر المبكر فى طوره الأنثروبولوجى فى ثوبه الضيق! غير أن حقيقة الأمر هى إنه لا هيدجر الحالى ولا حتى بولطمان نفسه يعتقد أن هيدجر عام ١٩٢٧م (أى هيدجر الوجود والزمان) قد نال الفلسفة المنشود^{١٨١} ، أو إن فلسفته هبطت عليه من السماء ، على غرار ما أعتقد الناس فى فلسفة أرسطو^{١٨٢} ، أو على غرار ما كان هيجل يتباهى بمذهبه^{١٨٣}. ولهذا ، لا نجد سوى سبب واحد يجعل فلسفة هيدجر تنال كل هذا التمجيد من بولطمان ، وهذا السبب هو أنها فلسفة العصر. ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أنها حقاً خير معبر عن الروح التى سادت فى النصف الاول من هذا القرن؟ فنحن جميعاً أصبحنا نفكر فى هذه الأيام بطريقة وجودية وإن يكن بدرجات متفاوتة. غير أن هذه الفلسفة ليست بالتأكيد المعبر الوحيد عن روح العصر ، فهناك أيضاً فلسفات أخرى تختلف عنها كثيراً وتعبر جميعها عن روح العصر. حتى هيدجر نفسه يبدو فى كتاباته المتأخرة وقد تجاوز ذلك الطور الأنثروبولوجى الضيق الذى أثر فى

(١٨١) أى الفلسفة بمعنى النسق الكامل أو المطلق الذى يحتوى كل حقيقة ممكنة ويجب مرة واحدة وللأبد على كافة قضايا الوجود ، والتى أنكر بولطمان نفسه ، كما رأينا فى هذه الدراسة ، إمكانية الوصول إليها فى أى عصر من العصور سواء فى الماضى ، أو فى الحاضر ، أو حتى فى المستقبل.

(١٨٢) ولهذا السبب ظل أرسطو لفترة طويلة المرجع والحجة الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه خاصة أبان الحقبة المعروفة فى التاريخ باسم حقبة العصور الوسطى.

(١٨٣) لقد ادعى هيجل أنه توصل إلى مذهب يحتوى على كل حقيقة ممكنة ، الأمر الذى أدى إلى

ثورة الوجوديين عليه وانتهى بهم الأمر إلى تحطيم مذهبه. راجع للمؤلف ، "الكتاب الأول" ،

ص ٢١٠.

بولطمان كل هذا التأثير. وفي الولايات المتحدة الأمريكية لم يصل الناس بعد إلى ما وصلت إليه الوجودية ، بينما يعتقد الروس إنهم تجاوزوا هذه الفلسفة منذ أمد بعيد - لكونها فلسفة برجوازية ! ولعلّ لا أكون مبالغاً إذا قلت أن معظم البشر المعاصرين في سائر أرجاء المعمورة ، حتى من بين الطبقات المتعلمة ، لا يجدون سواء في الوجودية عامة أو في فلسفة هيدجر بصفة خاصة الفلسفة المنشودة. وإذا كان ذلك حقاً هكذا ، فهل هناك أى سبب خاص يحتم على اللاهوت التمسك بها؟ هل هذه الفلسفة تقوم على أسس عامة وثابتة ، سواء من الناحية المادية أو من الناحية التاريخية ، خلاف كونها موضة ، تحتم علينا التمسك بها لأجل خاطر الإنسان المعاصر؟ هل قدر علينا أن نصير وجوديين من حيث المبدأ ، وأن نصير وجوديين من طراز خاص أعنى من طراز هيدجر؟ وهل هذه الفلسفة هى الشرط المسبق الوحيد الذى لا بد منه لفهم العهد الجديد؟ إن هذه الفلسفة أصبحت فلسفة واجبة التعديل فى ضوء ما توصلت إليه آخر أو أحدث الأبحاث. وأنا لا أستطيع أن أفهم سر تمسك بولطمان بها.^{١٨٤}

إن كارل بارت لم يستطع أن يفهم سر تمسك بولطمان بفلسفة هيدجر لكونه لم يفهم حقاً موقف بولطمان على حقيقته. فهو يتحدث فى واد ، بينما يتحدث بولطمان فى واد آخر. فهو يتحدث ، مثلاً ، عن "إنسان معاصر" لا يعرف عنه بولطمان أى شيء ، لأن الإنسان المعاصر عند بولطمان هو الإنسان الملحد الذى لا يعرف سوى الإجابة الإلحادية. وهو لم يستطع أن يدرك أن تمسك بولطمان بهيدجر يرجع إلى أنه يجد فيه تطبيقه الإيمانى ، وتطبيقه الإلحادى معاً وفى نفس الوقت. ولهذا أقر بارت بعجزه عن فهم بولطمان من ناحية ، كما أساء فهم موقفه

Karl Barth, Rudolf Bultmann-An Attempt to Understand Him, in(١٨٤)
Kerygma And Myth, a Theological Debate, Vol.2, PP.114-115.

من ناحية أخرى. لقد تردى فى نفس الشرك الذى نصبه بولطمان ووقع فيه سائر النقاد.

هنا يجب أن أوجه الانتباه إلى ملاحظة على قدر كبير من الأهمية مؤداها أن حديث بولطمان السابق عن الإنسان المعاصر لا يمكن اعتباره بأى حال من الأحوال حديثاً عن الموقف الفعلى الذى يكشف عنه الواقع الأمبريقى. فالواقع الأمبريقى أقرب إلى ملاحظة بارت التى جاءت فيما سبق والتى تقول: "إن البشر المعاصرين فى سائر أرجاء المعمورة ، حتى من بين الطبقات المتعلمة ، لا يجدون سواء فى الوجودية عامة أو فى وجودية هيدجر بصفة خاصة الفلسفة المتشودة " ، أو حتى الفلسفة التى لا بد منها لفهم العهد الجديد. وحتى إذا سلمنا - وهذا أجده محالاً - بأن مشروع بولطمان هو مشروع إيمانى فى صميمه ، فهل سيحظى هذا المشروع بقبول الواقع الأمبريقى؟ إننى اتفق مع بارت على أن الإجابة على ذلك هى قطعاً بالنفى ، ويمكننى الاحتكام هنا إلى إجابة يوليوس شنويند التى قدمها على تساؤله التالى: "هل يمكن للإنسان المعاصر أن يصدقنا عندما نخبره بأن الوحي المسيحى يقدم فهماً لازمته أفضل من الفهم الذى يقدمه لنفسه؟ إن اقتناعه بذلك ليس شيئاً فى مقدورنا".^{١٨٥}

إن هذا ليس فى المقدور لأن الواقع الأمبريقى لا يجد فى الوحي المسيحى مطلباً عاماً ، كما سوف يحدثنا يسبرز ، فهذا المطلب يعد مطلباً خاصاً أعنى وقفاً على طائفة خاصة من بين طوائف أخرى عديدة. صحيح إنه لايزال بإمكان بولطمان الزعم بأن تحقق هذا الفهم هو شىء فى مقدور الله وحده ، من خلال قرار الإيمان. غير أن هذا الزعم يرتد بنا إلى حيث التدخل الإلهى الخارق للطبيعة الذى يرفضه بولطمان المعاصر أو بولطمان الملحد نفسه كما يرفضه أيضاً إنسانه

Julius Schniewind, A Reply to Bultmann, in Kerygma And Myth, a(١٨٥)
Theological Debate, Vol. 1, PP. 100-101.

المعاصر الملحد بصفة عامة. وحتى لو سلمنا بإمكانية ذلك من الناحية النظرية ، فسوف تواجهنا مشكلة أمبريقية أخطر ساقها يسبرز في كلماته التالية التى تقول:

”إن تحليل بولطمان للوجود الأمبريقى هو تحليل لا يقبله غالبية البشر. فهذا التحليل لا يعكس حقيقة إنسانية عامة ، هذا على الرغم من أن البعض ، وليس الكل ، قد لا يجدون أنفسهم إلا فى هذه الحقيقة. فحقيقة الإنسان ليست عبارة عن إثم راديكالى لا يتم قهره إلا من خلال تدخل إلهى مزعوم (فعل الله فى المسيح) حدث فى بلد أجنبى فى سالف العصر والأوان.“^{١٨٦}

هذه الملاحظة الأمبريقية التى قدمها يسبرز أجدها ملاحظة صادقة حتى وإن كان يسبرز نفسه قد وقع هنا فى نفس شرك بولطمان ، الأمر الذى جعله يعتقد أن بولطمان لا يهتم إلا بالمفهوم اللاهوتى للإنسان - فى جانبيه الإيمانى ، والآثم أو الخاطى - الذى لا تجدى معه سوى الإجابة اللاهوتية ، فى حين أن حقيقة الأمر هى أن بولطمان لا يهتم بهذا الفهم اللاهوتى للإنسان الذى يعتبره من بقايا عصر الميثولوجيا ، قدر اهتمامه بالإنسان الذى يجده معاصرًا بكل ما فى الكلمة من معنى ، أعنى ، الإنسان الملحد أو هيدجر الملحد أو بولطمان الملحد الذى لا يهتم إلا بالإجابة الإلحادية المتسقة مع موقفه الإلحادى. ومما لا شك فيه أن هذه الفئة المعاصرة هى حقًا فئة قليلة ، صفوة نادرة ، فئة عليا مبدعة ، مثالاً للإنسان الأعلى ، للسوبرمان بالمعنى النيتشوى ، وينتمى إليها حقًا كل من يجده بولطمان يقر موقف النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض ، الإيمان-الإلحاد. فهذه الفئة هى وحدها التى يمكنها أن تقود الجنس البشرى فى عصر ”موت الله“ الذى يمجده بولطمان ، أو ، على الأقل ، فى العصر الذى أصبح يفسح مكانًا للنقيضين معًا ، والذى يمكن أن يسمى أيضًا بالعصر البراجماتى الذى أصبحت تقرر فيه القيم ما

Karl Jaspers, Myth and Religion, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2, P.175.

دامت تؤدي نفعًا ، فإذا كفت عن ذلك ، فإنها تطرح على الفور لكي يتم استبدالها بغيرها ، وهكذا إلى ما لا نهاية. هذه هي النتيجة التي يسوق إليها مشروع بولطمان الـدي-ميثولوجي ، وهي أيضًا النتيجة التي يكشف عنها موقفه الشخصي. فهو حقًا عاش تناقض الإيمان-الإلحاد قبل أن يعبر عنه بصورة متسقة. بهذا يكون زعم ماكوري زعمًا في غير محله . فتناقض النقاد مرده إلى تناقض موقف بولطمان نفسه الذي لا يخرج في نهاية المطاف عن كونه "خليطًا" من أفكار متناقضة يمكن ردها في نهاية المطاف إلى تناقض الإيمان-الإلحاد ، وليس مرده إلى تناقض النقاد أنفسهم كما زعم ماكوري. ولهذا تكون مخاوف اللاهوتيين من عواقب مشروع بولطمان هي مخاوف لها ما يبررها عند بولطمان نفسه - بغض النظر عما إذا كان بولطمان على صواب فيما ذهب إليه أم لا.

(٩)

نهاية المطاف

ونحن نستطيع أن نقدم هنا مزيدًا من التبرير لاقتناعنا الذي مؤداه أن موقف بولطمان لا يخرج عن كونه "خليطًا" من أفكار متناقضة يمكن ردها جميعًا إلى تناقض الإيمان-الإلحاد ، وذلك في ضوء فهم بولطمان لعلاقة المسيحية بالإنزعة الإنسانية المعاصرة ، وفي ضوء فهمه لوضع الإنسان في المجتمع الغربي المعاصر ، وفي ضوء تقييمه لأزمة الحرية في الحضارة الغربية المعاصرة. بالنسبة لفهم بولطمان لعلاقة المسيحية بالإنزعة الإنسانية المعاصرة يمكن القول أن بولطمان يفرق هنا بين مفهومين أساسيين للإنزعة الإنسانية أحدهما تقليدي قديم ، والآخر معاصر ويعد تطورًا للمفهوم التقليدي نفسه. الأول علني إيجابي ، والآخر خفي الحادي. الأول ظهر أول ما ظهر في بلاد الأغريق القديمة

ولايزال - كمفهوم - يحظى بشيء من اهتمام المناقشات اللاهوتية حتى وقتنا هذا، حتى وإن كان قد لقي معارضة من تلك الحركة التي وجدت في القرنين الخامس والسادس عشر، والتي أطلقت على نفسها أيضاً اسم النزعة الإنسانية.^{١٨٧}

هذا المفهوم التقليدي لخصه بولطمان نفسه في نصه المطول التالي الذي

يقول:

” نحن نستطيع تعريف النزعة الإنسانية بقولنا إنها الاعتقاد في العقل وفي سمو الإنسان - والمعنى واحد في الحالتين. وذلك لأنه طبقاً لرؤية النزعة الإنسانية نجد أن هذا السمو يقوم في حقيقة الأمر على الفكرة التي مؤداها أن ماهية الإنسان هي العقل. وبموجب هذا العقل ينتمي الإنسان إلى عالم الروح، أعني، إلى عالم الحق، والخير، والجمال، غير أن هذا العالم هو أيضاً عالم الربوبية Diety، المنكشف (أو الموحى به revealed) لعقل الإنسان في عقل الإنسان. والعقل يقابل هنا ماهو مرئي ومدرك بالحواس، باعتباره ما ليس بمرئي (أو مادي ملموس)، ويقابل في داخل الإنسان نفسه الجانب الجسدي بما لديه من دوافع وشهوات حسية. غير أن العقل يتجلى فيما هو محسوس (أو مادي) باعتباره القوة المشكلة formative التي تتخذ من كل ما هو محسوس وفي متناول اليد مادة لها. ومن خلال محاكاة العقل الكوني الذي يشكل المادة في الطبيعة طبقاً لقوانينه فيحولها إلى كوزموس Cosmos أعني إلى نظام متناغم، يتم تشكيل المجتمع الإنساني في الحضارة طبقاً لأفكار العقل، كما يتم تشكيل الفرد على هيئة شخصية. وحياة الفرد نفسها، تشبه التاريخ تماماً، من حيث كونها نضالاً بين العقل والمادة، يتم من خلاله تشكيل المادة بواسطة العقل. وما يجب على

Rudolf Bultmann, Humanism And Christianity (1948), in Rudolf (١٨٧) Bultmann, Essays, Philosophical and Theological, P.151.

الإنسان هو أن يصبح شخصاً كاملاً ، كما يجب على المجتمع الإنسانى أن ينصهر فى مجموعة من الأشخاص ، لا عن طريق قتل دوافعهم بل عن طريق السيطرة عليها والسمو بها. والإنسان لن تتحقق حياته من خلال تحويله إلى مجرد خادم لغايات معينة فى العالم المحسوس الصاخب والذى يحكمه النظام ، بل من خلال كونه يحمل فى داخل نفسه أهميته وغايته باعتباره شخصاً يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق هذه الغاية من خلال التعلم. فالمجتمع لن يصل إلى وضعه الحقيقى من خلال النظام أو التنظيم – حقيقة الأمر هى بالأحرى إن كل تنظيم يؤدي غاية نفعية مباشرة ، أو يؤدي غايات اقتصادية وسياسية معينة ، لن يخدم فى النهاية سوى مجموعة صغيرة من الأشخاص ، الأمر الذى يجعل كل تنظيم يدعى أنه ضرورى لتنظيم حياة المجتمع لا يخرج هو نفسه عن كونه تنظيمًا بحاجة إلى إعادة تشكيل. والروح التى تستمد منها النزعة الإنسانية شكلها تنكشف فى مجالات الحق ، والجمال ، والخير. ففكرة الحقيقة ترشد الفكر وتشيد المجال العلمى ليستنير العالم بنوره وتبقيه خاضعاً للعقل (الذهن) ، وتمنحه شكلاً مناسباً. وفكرة الخير تعلم الإرادة السيطرة على نفسها وتحقيق الانسجام أو التناغم الداخلى ، وتعمل فى المجتمع باعتبارها فكرة القانون ، وتمنح المجتمع نظام الدولة العادلة. وفكرة الجمال ترشد التأمل والتطور وتسمو بالفن ، الذى يصور عالماً مثاليًا تصبح فيه قوة اللامرئى الكامنة فيما هو مرئى قوة علنية وتعمل باعتبارها عنصراً تعليمياً أو تربوياً ، على الاعتدال والانسجام ، وتؤثر فى العقل (الذهن) الذى يتأملها. والعلم ، والقانون ، والفن يمكنهم ، بمساندة أفكار الحق ، والخير ، والجمال ، أن يجعلوا من العالم بيتاً للإنسان، كما يمكنهم أن يجعلوا الإنسان ينظر إلى نفسه على أنه عضو فى الكون الذى يتصوره عقله باعتباره كينونة يسرى فيها العقل.^{١٨٨}

على الرغم من أن بولطمان يزعم بأنه يهتم ، فى إيضاحه لعلاقة المسيحية بالنزعة الإنسانية ، بهذا المفهوم التقليدى^{١٨٩} ، إلا أننا إذا أخذنا مشروعه الدى-ميثولوجى على أنه المعبر الأساسى عن موقفه الحقيقى فسوف نجد أنه لا يهتم فى حقيقة الأمر إلا بالتطورات المعاصرة التى طرأت سواء على هذا المفهوم نفسه أو حتى على الواقع المعاصر والمقترنة بالضرورة بهذا التطور. فالمشروع ، هكذا يجب أن نتذكر ، يهدف أساسًا إلى إيضاح علاقة المسيحية بالواقع المعاصر ، الأمر الذى يعنى ضمنا هنا أن بولطمان يهتم فى حقيقة الأمر ليس بتوضيح علاقة المسيحية بالمفهوم التقليدى للنزعة الإنسانية الذى يرد فى الأصل إلى العصر اليونانى القديم^{١٩٠} ، وإنما يهتم بتوضيح علاقة المسيحية بالتطورات التى طرأت على هذا المفهوم - والتى كانت كامنة أصلاً ومنذ البداية فى المفهوم التقليدى نفسه - فى الوقت الحاضر والتى تحتم عليه التخلّى حتى عن المفهوم التقليدى برمته (وذلك جرياً على نقده لميثولوجيا العهد الجديد فى ضوء الفهم-الذاتى للإنسان المعاصر) هذا إذا ثبت له أنه صار غير مفهوم أو غير مقبول بالنسبة للإنسان المعاصر لكونه ينتمى إلى عصر قديم عفا عليه الزمن. هذا يعنى ، باختصار ، إن مشروع بولطمان الذى يعبر عن موقفه الحقيقى يؤكد أنه يتعامل فى حقيقة الأمر مع علاقة المسيحية بالتطورات المعاصرة التى طرأت على مفهوم النزعة الإنسانية التقليدى القديم وأدت إلى هجره فى الوقت الحاضر ، كما سوف نرى ، وليس مع المفهوم التقليدى على غرار ما يزعم فى المقال الذى يناقش فيه هذه العلاقة والذى يحمل عنوان *النزعة الإنسانية والمسيحية*. " أن زعم بولطمان يمكن أن يكون زعمًا حقيقياً فى حالة واحدة أعنى فى حالة اعتقاده فى أن المفهوم التقليدى هو نفس المفهوم الذى يقره الواقع المعاصر والذى يحاول لهذا السبب توضيح علاقته بالمسيحية. ولكن طالما أننا سوف نراه يؤكد أن المفهوم التقليدى

Ibid., P. 151. (١٨٩)

Ibid., P. 165. (١٩٠)

قد طرأت عليه تطورات فى الوقت الحاضر أدت بالإنسان المعاصر إلى هجره باعتباره مفهوماً عفا عليه الزمن ويعبر عن مرحلة - أو مراحل - تاريخية ماضية ، فإن هذا يعنى أن بولطمان يقصد أصلاً إلى إقامة علاقة المسيحية بالتطور المعاصر الذى طرأ على المفهوم التقليدى نفسه. هنا يبدو أن بولطمان قد اضطر إلى الزعم بأنه يتعامل مع المفهوم التقليدى حتى لا يكشف صراحة عن نقضه الإلحادى الذى سوف ينكشف بكل تأكيد فى حالة إقراره أنه يتعامل مع التطورات المعاصرة التى طرأت على المفهوم. ولهذا ادعى فى الظاهر أنه يتعامل فى هذا المقال مع المفهوم التقليدى وهو يعلم تمام العلم أن منطق مشروعه الذى أخذه على عاتقه طوال حياته وخصص له الجانب الأكبر من كتاباته يؤكد أنه لا يهتم إلا بالتطورات المعاصرة التى طرأت على المفهوم التقليدى وأدت إلى استبداله كلية.

والتساؤل الذى يطرح نفسه بناء على ذلك يجب أن يكون تساؤلاً عن نوعية التطورات التى طرأت على مفهوم النزعة الإنسانية التقليدى ، والتى أصبح يعتنقها الإنسان المعاصر وأدت به إلى هجر المفهوم التقليدى. والإجابة التى قدمها بولطمان على هذا التساؤل لخصها فى كلماته التالية التى تقول:

"إن تطورات القرنين التاسع عشر والعشرين قد أفضت (فى ألمانيا على الأقل - والتساؤل عن المدى الذى وصلت إليه الأمور خارج ألمانيا هو تساؤل لا يخص سوى من يهتم به) إلى نسبية كاملة *complete relativism* ، أفضت بدورها وفى نهاية المطاف إلى النزعة العدمية *nihilism* - أعنى إلى إنكار إمكانية أى معرفة موضوعية للحقيقة ، وأى طبيعة إلزامية للأوامر الخلقية ، وأى قانون تسانده فكرة العدالة."^{١١}

هنا يشير بولطمان إلى أن الجانب المسيحي قد أكد مرارًا وتكرارًا على أن "النزعة الإنسانية (التقليدية) هي وحدها المسؤولة عن حدوث ذلك التطور".^{١٩٢} وهذا التأكيد يقوم على اعتقاد الجانب المسيحي في أن "النزعة الإنسانية تقوم على الإيمان بأن الإنسان هو سيد نفسه بمعنى أن هذه النزعة تحرر الإنسان من إلزام المعايير الأبدية للحق ، والعدل ، والخير ، والجمال".^{١٩٣} وهذا ، هكذا يجب أن يضيف بولطمان المؤمن ، هو السبب الذي أدى إلى تطور هذا المفهوم التقليدي في الوقت الحاضر إلى مفهوم جديد للنزعة الإنسانية يؤكد على النسبية المطلقة وما يترتب عليها من القول بالنزعة العدمية.

هذه النزعة الإنسانية الجديدة (التي يصفها اللاهوت بالنزعة العدمية!) هي بالقطع النزعة التي سادت في القرن التاسع عشر ووجدت أفضل تعبير لها عند نيتشه ، ثم وصلت إلى أقصى مداها في القرن العشرين ووجدت أفضل تعبير لها عند هيدجر وسارتر ومن سار على دربهما. وذلك لأن هذه النزعة الإنسانية - كما عرضها سارتر مثلاً في كتابه "الوجودية نزعة إنسانية" - هي التي تؤكد على أن الإنسان وحده هو مقياس سائر الأشياء" أو هو السوبرمان الذي أعلن "قتل الله" وكل ما يقترن به من معايير مطلقة كانت تتمتع بوجود موضوعي محدد سلفاً ، وأصبح هو نفسه الغنى بذاته والمكتفى بذاته ، والمتمتع بحرية مطلقة لا تحدها حدود ولا تقيدتها قيود اللهم إلا حرية نفسه ، والمتسلح بشجاعة إلحادية من أجل الوجود كذات يمكنها أن تأخذ على عاتقها سائر سلبيات الوجود وتحقيق الذات رغماً عنها. هذه هي النزعة الإنسانية الإلحادية التي تطورت في الوقت الحاضر عن النزعة الإنسانية التقليدية وأدت إلى القضاء عليها في نهاية المطاف بحيث لم يعد لها أي وجود اللهم إلا في نطاق المناقشات اللاهوتية كنوع من "النوستالجيا"

Ibid., Loc.cit.(١٩٢)

Ibid., Loc.cit.(١٩٣)

أو التباكي على الماضي. هذا المعنى متضمن في عبارة بولطمان التالية التي تقول:

"ليست النزعة الإنسانية التي تطور في مجال العلم (في الوقت الحاضر) وسائل لفهم العالم والسيطرة عليه ، وتنظم المجتمع في ضوء مقتضيات قانون الدولة ، وتخلع على العالم المظهر الجمالي الذي نراه في الفن - أليست هذه النزعة تتضمن دومًا الخطر المتمثل في كونها تستحضر في عقل الإنسان الفكرة الزائفة التي مؤداها أنه هو سيد العالم وسيد حياته ، تستحضر الخطر المتمثل في كونها تجعله ينسى السطوة الغريبة للمصير ، والمعاناة ، والموت؟ ... أليست النزعة الإنسانية هي التي أوقعت الإنسان في وهم أنه هو سيد نفسه؟"^{١١١}

حقًا ، إن الإجابة هي هكذا بالإيجاب ، وبولطمان نفسه لم يقدم الإجابة بصورة واضحة في هذا المقال ربما تجنبًا لغضبة اللاهوت الذي يزعم أنه ينتمي إليه ، وقدمها بصورة واضحة تمامًا في معرض مناقشته لأهمية فكرة الحرية - ومن ثم النزعة الإنسانية - بالنسبة للحضارة الغربية المعاصرة والتي عرضها في مقاله المسمى أهمية فكرة الحرية بالنسبة للحضارة الغربية" الذي سوف نتعرض له فيما بعد. ففي هذا السياق الأخير أوضح بولطمان ، وكما سوف نرى ، أن تطور مفهوم الحرية الإنسانية في الوقت الحاضر قد أدى إلى فهم الحرية بمعنى الاختيار اللامشروط الأمر الذي جعل الذات الإنسانية - ذات المرء - تغدو ذاتًا لا تحدها حدود ولا تقيدتها قيود ، الأمر الذي أدى بالتالي ليس فقط إلى نسبية مفهوم الحقيقة في العلم والأخلاق والدين ، بل أيضًا وفي نهاية المطاف إلى سيادة النزعة العدمية أو الإلحادية حيث أصبح الإنسان السيد هو السوبرمان بالمعنى النيتشوي

وأصبحت النزعة الإنسانية بالتالى نزعة إلحادية تعادل تلك التى عرضها سارتر فى محاضراته الشهيرة التى زكرناها منذ قليل.

هنا يجب أن أوجه الانتباه إلى ملاحظة على قدر كبير من الأهمية مؤداها أن وصف بولطمان لهذه النزعة الإنسانية بالوهم الزائف يجب أن يؤخذ على أنه مجرد وصف علنى يقدمه استناداً إلى نقيضه الإيمانى العلنى الذى يحتم عليه ذلك تجنباً لغضبة اللاهوت الذى يزعم أنه ينتمى إليه ، أما حقيقة الأمر الخفية فهى أن بولطمان الملحد يقبل هذه النزعة الإلحادية أو الإنسان الأعلى أو السوبرمان ، بل وينقد فى ضوءه ، وإن يكن بخفاء شديد ، النقيض الإيمانى - وذلك من وازع رغبته فى التأكيد على النقيضين معاً وفى نفس الوقت باعتبارهما لا غنى عنهما بالنسبة للإنسان. فهو ينقد هذا ، فى ضوء ذاك ، والعكس ، لا لكونه لا يريد هذا ، ولا يريد ذاك ، بل لكونه يريدهما معاً وفى نفس الوقت. هذه الحقيقة تنكشف لنا من خلال مناقشة بولطمان التالية لعلاقة المسيحية بهذه النزعة الإنسانية الإلحادية.

فما هى إذن "علاقة هذه النزعة الإنسانية بالمسيحية؟" ، هكذا يتساءل بولطمان^{١٩٥} ، أو "كيف يمكن تعريف المسيحية فى مقابل هذه النزعة الإنسانية؟" ، هكذا يعاود بولطمان طرح السؤال فى موضع آخر.^{١٩٦} والإجابة المباشرة التى يجدها بولطمان تقدم نفسها منذ أول وهلة هى: "أن الاثنين يقفان على طرفى نقيض. First of all, at any rate, as a contrast.^{١٩٧} أو هما ، كما يقول بولطمان فى موضع آخر ، يمثلان "حالة إما/أو - إما النزعة الإنسانية ، أو الإيمان المسيحى بالله. It is a case of either/or - of humanism or Christian

Ibid., P.161.(١٩٥)

Ibid., P.153.(١٩٦)

Ibid., Loc.cit.(١٩٧)

belief in God" ^{١٦٨} وطبقاً لمشروع بولطمان الذى -ميثولوجى يمكن القول أن ما يبدو هنا ولأول وهلة هو أن النزعة الإنسانية الإلحادية المعاصرة التى تعد نتاجاً للتطور الذى طرأ على القرنين التاسع عشر والعشرين والذى أشار إليه بولطمان نفسه فيما سبق هى التى تقف مع المسيحية ، مع الإيمان المسيحى بالله ، على طرفى نقيض بحيث يكون إقرار أحدهما معناه بالضرورة عدم إقرار الآخر لكونهما نقيضين يستحيل الجمع بينهما. هنا يجب أن نكرر من جديد أن النزعة الإنسانية المقصودة هنا لا يمكن أن تكون النزعة الإنسانية التقليدية ، كما يزعم بولطمان هنا فى العن تجنباً للإفصاح المباشر عن نقيضه الإلحادى وتحاشياً بالتالى لغضبة اللاهوت الذى يزعم أنه ينتمى إليه ، وذلك لأن النزعة التقليدية تقول على الأقل بمفهوم إلهى الأمر الذى يجعل بولطمان على استعداد لقبولها بمعنى من المعانى على الأقل فى ضوء البعد الإيمانى لمشروعه وذلك على غرار قبوله لفلسفة هيدجر الوجودية بعد تأويلها تأويلاً يجعل منها مجرد لاهوت طبيعى صيغ بطريقة فلسفية. أن النزعة الإنسانية المقصودة هنا هى حقاً النزعة الإنسانية التى يتعامل معها مشروعه أعنى النزعة الإنسانية المعاصرة وذلك على اعتبار أن مشروعه يتعامل مع الإنسان المعاصر ومع التطورات التى طرأت على فهمه الذاتى فى الوقت الحاضر. ومادامت هذه التطورات هى تطورات إلحادية أساساً فإن هذا يعنى أن هذه النزعة الإنسانية الإلحادية هى التى تناقض منذ أول وهلة الإيمان المسيحى من كافة الاعتبارات وهى أيضاً التى يسعى بولطمان إلى إيضاح كيفية تعامل الإيمان المسيحى معها.

غير أن الانطباع السابق - انطباع إما/أو ، أما الإيمان المسيحى/أو النزعة الإنسانية الإلحادية المعاصرة - الذى يتبادر فى العادة بصورة تلقائية فور طرح مسألة الفصل (القرار) فى الإمكانيتين ، ليس هو الانطباع الحقيقى الذى يقره بولطمان المعاصر فى حقيقة الأمر. فإقرار بولطمان المؤمن للإيمان المسيحى

بالله، لا يعنى على الإطلاق رفضه للنزعة الإنسانية الإلحادية ، للإنسان الأعلى أو السوبرمان لأن هذا السوبرمان لا غنى عنه أيضاً بالنسبة لـ بولطمان الملحد. هذه الحقيقة الأخيرة تكمن فى نص بولطمان التالى الذى يقول:

”إن رؤية النزعة الإنسانية للإنسان ليست أساساً رؤية يمكن دحضها أو التخلص منها. فهذه الرؤية تمثل بالأحرى إمكانية أساسية متطورة لفهم الإنسان لذاته ، وتعد فى حد ذاتها إمكانية سوف تظل باقية على الدوام ما بقى بشر يتمتعون بهبة العقل ويؤمنون بسمو العقل ويبجلون العقل.“^{١٩٩}

هنا ينوه بولطمان إلى رؤية النزعة الإنسانية الإلحادية التى تعد نتاجاً للتطور الذى حدث فى الوقت الحاضر فى العالم المعاصر ، والتى تقول بسمو الإنسان أو بالإنسان الأعلى الذى يعتبر المقياس الوحيد لكل شىء والذى هو يضيفى الصواب على ما سوف يكون صواباً أو هو السوبرمان. وهو لا يعتبر هذه الرؤية مجرد رؤية يمكن دحضها أو التخلص منها من خلال إقرار الإيمان المسيحى ، فمثل هذا الاعتقاد يعد فى نظره اعتقاداً مستحيلًا وذلك لأن هذه الرؤية الإلحادية تعبر عن إمكانية أساسية فريدة أو أصيلة لفهم الإنسان لذاته (الفهم الإلحادى) أو عن نقيض إلحادى عند بولطمان يتعين إقراره ، إلى جانب النقيض الإيمانى.

غير أن هذا لا يعنى أن بولطمان يريد أن يحقق نوعاً من المركب بين النقيضين على غرار المركب الهيجلى الذى هو مركب من الفكرة ونقيضها ، على سبيل المثال. فهذا ما يرفضه بولطمان على وجه التحديد ، وذلك لأنه يرى أن المركب لم يحدث فى الماضى ، أو فى الحاضر ، ولن يحدث حتى فى المستقبل. وهو يحتكم هنا إلى مسيرة التاريخ. ”فماذا يعلمنا التاريخ ؟ إنه يعلمنا من ناحية استحالة إقامة أى مركب بين النزعة الإنسانية (الإلحادية) والمسيحية ، وإنه حيثما

Ibid., Loc. cit.(١٩٩)

يقام مثل هذا المركب ، سرعان ما يتحول إلى حطام.^{٢٠٠} غير أن هذا لا يعنى أيضاً أن المسألة يجب أن تنتهى بـ إما/أو ، أعنى ، إما قبول المسيحية/أو النزعة الإنسانية الإلحادية. إن هذا يعد أيضاً من المستحيلات بالنسبة لـ بولطمان لأنه يريد النقيضين معاً. وهو يحتكم هنا ومن جديد إلى نفس مسيرة التاريخ. فالتاريخ يعلمنا أيضاً ومن الناحية الأخرى أنه من غير الممكن الفصل فى قضية النزعة الإنسانية والمسيحية بمجرد إما/أو.^{٢٠١} إن ذلك حقاً هكذا ، لأنه "إذا كان من العبث المطالبة بضرورة التخلي عن النزعة الإنسانية باسم المسيحية ، فمن العبث أيضاً المطالبة بضرورة التخلي عن المسيحية باسم النزعة الإنسانية".^{٢٠٢}

فما يريده بولطمان حقاً هو النقيضين معاً وبدون أى تركيب ، حتى يظل منقسماً إلى النقيض ، والنقيض ، وضماناً لعدم القضاء على الواحد منهما ، باسم الآخر ، لأن كل نقيض من النقيضين يتمتع بوجود مستقل فى داخل الإنسان ، الأمر الذى يحتم إقرارهما معاً. فإنكار الواحد منهما ، على حساب الآخر لن يفضى إلا إلى الشيزوفرينيا أو انفصام الشخصية وعدم الإخلاص. فكل نقيض إجابته الخاصة به ، والتي لا تصلح على الإطلاق للنقيض الآخر. هذا يعنى أن إنسان بولطمان المعاصر هو إنسان منقسم إلى نقيض إلحادى لا يعرف سوى الحرية المطلقة ، وإلى نقيض إيمانى يكون مناقضاً للنقيض الآخر - وذلك على نحو يستحيل معه الجمع بينهما. هذه الحقيقة نوه إليها بولطمان فى نصه التالى الذى اقتبست أجزاء منه فيما سبق ، والذى يقول:

"أليست النزعة الإنسانية تتضمن دوماً الخطر المتمثل فى كونها تستحضر فى عقل الإنسان الفكرة ... التى مؤداها أنه هو سيد العالم وسيد حياته (الحرية المطلقة) ، الخطر المتمثل فى إمكانية تناسيه

Ibid., Loc.cit.(٢٠٠)

Ibid., Loc.cit.(٢٠١)

Ibid., P. 162.(٢٠٢)

للسطوة الغريبة للمصير ، والمعاناة ، والموت؟ أن الحياة لا تتشكل
بالعقل فقط (الحرية المطلقة) ، بل أيضاً بواسطة القدر fate
(الدين).^{٢٠٣}

وما ذلك إلا لأنه لا غنى عن النقيض الإلحادي أو الحرية المطلقة ، والنقيض
الإيماني أو القدر معاً - فكل واحد منهما يمثل ظاهرة أصلية منذ البداية - ولا
يوجد حل يمكنه أن يفصل في هذه المسألة - ولعل هذا يفسر السبب الذي جعل
بولطمان يقول في القسم الخامس من هذه الدراسة أن هذا التناقض يسرى في
العهد الجديد بأكمله لأن العهد الجديد يعتبر الإنسان تارة موجوداً حراً ، ويعتبره
تارة أخرى موجوداً كونياً أي محكوماً بالقدر الذي هو نقيض الحرية.^{٢٠٤}
هذا التناقض نفسه هو التناقض الذي في ضوءه يقدم بولطمان فهمه
للمجتمع الإنساني المعاصر ، والذي وجده مجتمعاً ملزماً بأن يفسح مكاناً للمؤمن ،
والملحد على حد سواء ، أو ، بتعبير أدق ، للمؤمن-الملحد معاً وفي نفس الوقت.
فعلى هذا النحو يكون هذا المجتمع ، من ناحية ،

"مجتمعاً في المفارق The Transcendent (أي الله) - فهل
يمكننا تسميته بهذا الاسم؟ وهل يمكننا حتى أن نقول أنه مجتمع في
الله ؟ وهل يمكننا أن ندخل فيه أصحاب النزعة العدمية والملحدين
إلى جانب المؤمنين؟"^{٢٠٥}

ولم لا. "فمن هذا الاعتبار سوف يبدو الجميع - أصحاب النزعة العدمية ،
والملاحدة ، والمتصوفة ، والفلاسفة - كما لو كانوا منضمين معاً في حج ، في

Ibid., PP. 163-164. (٢٠٣)

(٢٠٤) لمعرفة المزيد عن تناقض الحرية-القدر ، وعن الفارق بين القدر ، والمصير ، راجع
للمؤلف ، "الكتاب الأول" ، ص ١٤٣-١٤٤.

Rudolf Bultmann, Forms of Human Community, in Rudolf Bultmann, (٢٠٥)
Essays, Philosophical And Theological, P.3٥2.

بحث عن الله.^{٢٠٦} غير أن هذا لا يشير إلا إلى نقيض واحد ، وذلك لأننا رأينا في هذه الدراسة كيف أن بولطمان نفسه يعتبر كل من يعتقد في "الحج إلى الأماكن المقدسة" ، أو كل من يبحث عن الله - ولا يعرف شيئاً عن النقيض الآخر - رجلاً ينتمي إلى عصر الأسطورة حتى وإن كان لا يزال باقياً على قيد الحياة ، وغير جدير بأن يلعب بالإنسان المعاصر على الإطلاق ، الأمر الذي يعنى ضمناً أنه يرى ، ومن الناحية الأخرى ، أنه يتعين على أفراد هذا المجتمع أن ينضموا معاً أيضاً وفي نفس الوقت ، ومن الناحية الأخرى ، في البحث عن الحرية المطلقة التي لن تكون ممكنة إلا في حالة إقرار موت الله (وذلك في ضوء النقيض الإلحادي بالطبع) ومعه سائر القيم والمعايير الموضوعية سلفاً وتكتسب لذلك وجوداً موضوعياً مستقلاً مزعوماً ، إلى أن يتمكنوا من تشييد المجتمع الحر بالمعنى المطلق في نهاية المطاف وبعد تجاوزهم لمرحلة البحث عن الله وتحقيق مجتمع ما بعد المسيحية أو إقامة "حضارة موت الله التي هي حضارة ما بعد المسيحية" التي وجدنا بولطمان يمجدها. هذا يعنى أن أفراد هذا المجتمع سوف ينضمون معاً ، من ناحية ، في البحث عن الله الذي رأينا بولطمان يطابقه بالبحث عن الذات ، مثلما يجب أن ينضموا معاً ، ومن الناحية الأخرى ، في البحث عن الحرية المطلقة من أجل تحقيق ذواتهم بصورة أصيلة لن تصبح ممكنة إلا بعد تجاوزهم للمسيحية ، والكف بالتالي عن البحث عن الله لأن هذا البحث يعد أصلاً وفي حقيقة الأمر بحثاً عن العدم أو عن المجهول المطلق أو غير المعلوم بالمرّة (أو انتظاراً لذلك الذي لن يأتي أبداً كما يفهم من مسرحية صمويل بيكيت "في انتظار جودو") ، ولأن هذا البحث غير متسق مع حقيقة الموقف الإنساني الذي يقوم أصلاً على الحرية المطلقة. من هذا الاعتبار يتعين فهم عبارة بولطمان التالية التي تقول: "إن الحرية مرتبطة بصورة لا تنقسم عراها بفردية المرء وبكونه ذاتاً - حقاً إن حرية المرء

متطابقة مع كونه ذاتا. ^{٢٠٧} فالحرية التى ينوه إليها بولطمان هنا هى فى اعتقادى الحرية المطلقة التى تكون وحدها متناغمة ومتطابقة مع الموقف الوجودى للمرء، مع كونه ذاتا أصيلة ، ومناقضة فى نفس الوقت وكما ذكرنا فيما سبق للقول بالقدر أو بالدين فى كافة صورته وأشكاله. هذا النوع الأخير من البحث هو الذى يجده بولطمان يهتم إنسان القرن العشرين. ففي هذا العصر بالذات أصبحت "تفهم الحرية بمعنى الاختيار غير المشروط لذات متحررة من سائر القيود ، الأمر الذى ترتب عليه تحول مفهوم الحقيقة فى العلم والأخلاق والدين إلى نطاق النسبية". ^{٢٠٨} فلم يعد هناك أى وجود قبلى لأى قيمة أو معيار موضوعى ، وأصبح الإنسان مقياس سائر الأشياء ومتمتعًا بالحرية المطلقة. "وهذا أفضى إلى النزعة العدمية : فالإنسان السيد ترك لمخترعاته ، وأصبح الموقف الذى يكشف عنه الواقع الفعلى الآن هو: أن أى شىء يتمتع بالوجود لن يكون موجودًا بالنسبة لنا إلا إذا قررنا نحن معشر البشر فى التاريخ أن نفهمه باعتباره شيئًا موجودًا. فنحن الآن نقف دومًا أمام العدم ، هذا إذا لم نقرر لصالح... اعتقاد معين فى الله". ^{٢٠٩} هذه يعنى أننا إذا لم ننتقيد بإيمان معين بالله (الإيمان المسيحى) ، فسوف نكون مباشرة أمام البديل الآخر أعنى العدم ، وبولطمان نفسه لا يريدنا أن نقرر لصالح هذا ، على حساب ذاك ، بل يريدنا دومًا أن نقرر لصالح الاثنين معًا وفى نفس الوقت ، لأن هذا التناقض هو تناقض أصلى من ناحية ، وهو أيضًا ، ومن الناحية الأخرى ، الموقف الذى تمخضت عنه عملية التطور التى وصلت إلى أقصى مداها فى القرن العشرين وجعلت الحياة المعاصرة تصطبغ فى مجملها بهذا التناقض ، مثلما جعلت الإنسان المعاصر يقبل بعقله ما قد لا يستطيع أن يقره بقلبه ، ويقبل بقلبه ما لا

Rudolf Bultmann, The Significance of The Idea of Freedom for (٢٠٧) Western Civilization, in Rudolf Bultmann, Essays, Philosophical and Theological, P.306.

Ibid., P.312. (٢٠٨)

Ibid., PP.313-314. (٢٠٩)

يستطيع أن يقره بعقله ، أو يقول بازدواجية الحقيقة معاً وفي نفس الوقت. هذه الحقيقة تنكشف لنا على نحو كامل من خلال مناقشة بولطمان التالية لأزمة الحرية فى المجتمع الغربى المعاصر التى تعد بمثابة تأكيد مطلق لعلاقة المسيحية بالنزعة الإنسانية الإلحادية المعاصرة ، ولحقيقة وضع الإنسان فى المجتمع الغربى المعاصر.

إن مناقشة بولطمان لهذه الأزمة تبدأ بالتنويه إلى الكارثة التى حلت بالحضارة الغربية المعاصرة ، أعنى ، كارثة الحربين العالميتين وما نتج عنهما ، ثم سرعان ما أعقبه بتساؤله عما يجب عمله ضمناً لتجنب حدوث كوارث مماثلة فى المستقبل ، وتحقيقاً لحاضر أفضل يجعل الحياة نفسها جديرة بأن تعاش حقاً. فلقد جاء فى افتتاحية مقاله "أهمية فكرة الحرية بالنسبة للحضارة الغربية" ، الذى قدم فيه هذه المناقشة ،

"إن الكارثة التى حلت بحضارتنا الغربية تحتم علينا أن نتساءل عما يتعين علينا إنقاذه ومهما كان الثمن من أجل المستقبل ، وأن نتساءل أيضاً عن المزايا التى يتعين علينا الإبقاء عليها من بين سائر المزايا التى جلبها لنا التاريخ معه عبر تطوره هذا إذا كنا نريد حقاً أن نحيا حياة جديرة بأن تعاش."^{١٠}

ولقد وجد بولطمان أن الإجابة على هذين السؤالين لا يمكن أن تحسم من خلال مجرد القيام بعملية تقييم ؛ لكل ما جلبته الكارثة ولكل ما قدمه التاريخ لنا من إمكانيات عبر تطوره ، نبقى من خلالها على ما نراه ثميناً أو مفيداً أو ملائماً ، ونستبعد ما نراه غثاً أو ضاراً أو غير ملائم. أن مثل هذه العملية هى حقاً عملية ساذجة وتتم عن الجهل والغفلة وقلة الدراية والحيلة. "فمن الخطأ" ، هكذا يقول بولطمان ، "الإجابة على هذين السؤالين بواسطة عملية اختزال (أو طرح أو منع أو حظر أو استبعاد أو ما شابه ذلك) ، أعنى ، من خلال تقديرنا لما يمكننا

Ibid., P.305.(٢١٠)

الاستغناء عنه والتخلص منه كلية.^{٢١١} والأسباب التي يقدمها بولطمان لتبرير رفضه لهذه العملية السطحية الساذجة ، أعنى ، عملية الاختزال أو الطرح أو الحظر أو المنع أو الاستبعاد أو الاستغناء عن أى إمكانية من الإمكانيات التي جلبها لنا التاريخ عبر تطوره الطويل تنحصر فى سببين رئيسيين. الأول هو "أنه لن يمكن لأى شخص أن يعرف سلفاً إلى أى حد سوف يصل الحال فى ظل غياب البديل الذى تم استبعاده والذى أدى استبعاده إلى عدم ترك أى مخرج آخر مما تم الإبقاء عليه.^{٢١٢} أما السبب الثانى فهو أنه لن يمكن لأى شخص أن يحدد سلفاً ، من ناحية ، إلى أى حد يمكن أن تضار الحياة الروحية بسبب المنع أو الحظر ، مثلما لن يكون بإمكان أى شخص أن يحدد سلفاً ، ومن الناحية الأخرى ، إلى أى حد يمكن أن تزدهر هذه الحياة ، باعتبار أن المنع يستلزم التركيز والجهد.^{٢١٣} هذا يعنى أن بولطمان ينوه هنا إلى أن الأزمة - وليس بخاف أن ما يقوله بولطمان هنا يؤكدته بالفعل الواقع الغربى المعاصر - التى حدثت فى محيط الحضارة الغربية المعاصرة والتى كانت تعد مقدمة ونتيجة لكل ما حدث من كوارث هى أزمة روحية أساساً حيث انهار الدين وتحول الغرب بحكم التطور التاريخى الضرورى إلى الإلحاد. والحل الذى يطرحه بولطمان للخروج من هذه الأزمة ليس حلاً يقوم على استبعاد ما هو غير متفق مع الدين أو مع الحياة الروحية لأن هذه العملية يعتبرها عملية ساذجة وسوف تفضى ، كما رأينا، يقرر ، إلى الشيزوفرينيا والنفاق وقد تنتهى فى نهاية المطاف ربما بكارثة تفوق بكثير ما حدث من كوارث حتى الآن.

هنا يجب أن نلاحظ أن هذا الموقف الذى يتخذه بولطمان فى هذا المقام يمكن اعتباره موقفاً متسقاً تماماً مع موقفه من اقتراح اللاهوتيين لإنقاذ الكيريجما، الذى أوضحناه فى القسم الخامس من هذه الدراسة. فهو ، هكذا يجب أن نتذكر ، رفض اختزال بعض مظاهر الكيريجما والإبقاء على بعضها الآخر ، مؤكداً على أن سائر المظاهر أما أن تستبعد كلية أو يتم الإبقاء عليها كلية. وهو

Ibid., Loc.cit.(٢١١)

Ibid., Loc.cit.(٢١٢)

Ibid., Loc.cit.(٢١٣)

هنا يفعل نفس الشيء بمعنى أنه لا ينبغي سوى الإبقاء على سائر الإمكانيات التي كشف عنها التطور التاريخي المعاصر ، الأمر الذي يجعله يرفض رفضاً باتاً اختزال أى إمكانية منها ، ويرفض بالتالى استبعاد الإلحاد ، مثلما يرفض استبعاد الجانب الروحي أو الإيمانى للإنسان. هذا المعنى نوه إليه بولطمان حتى فى معرض نقده لميثولوجيا العهد الجديد فى المرحلة النقدية من مشروعه ، وذلك عندما حصر سائر أنواع الفهم-الذاتى للإنسان المعاصر فى نوعين أساسيين أحدهما هو الفهم الطبيعى الخالص ، والآخر هو الفهم الروحي الخالص: فالأول يمكن رده فى نهاية المطاف إلى الفهم الإلحادى ، والآخر يرد بالطبع إلى الجانب الدينى من وجود المرء. وبولطمان لم يفعل ذلك إلا انطلاقاً من إقراره لهما معا وإن يكن فى الخفاء.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: إذا كان بولطمان قد رفض الإجابة على سؤاليه السابقين بلغة الاستبعاد أو المنع أو الحظر أو الاختزال ، فكيف استطاع إذن الإجابة عليهما بصورة تبقى على البديلين: الروحي ، والإلحادى ، على نحو يجعل لديه دوماً وباستمرار مخرجاً من الواحد منهما ، إلى الآخر منعاً للشيزوفرينيا والنفاق وتجنباً لحدوث كارثة - أو كوارث - جديدة فى المستقبل ، وضماناً لحياة حاضرة تكون جديرة بأن تعاش حقاً ؟ إن الإجابة على سؤالنا هذا - التى هى أيضاً إجابة على سؤاليه السابقين - وجدها بولطمان فى فكرة الحرية. حقاً ، لقد كتب بولطمان يقول: *إذا أردنا أن نجيب على السؤالين السابقين ، فلسوف نجد الإجابة بالأحرى فى مناقشتنا لتلك التى نقدرها باعتبارها الخير الأسمى ، باعتبارها أسمى ميراث لتراثنا الغربى. ويبدو لى أن موقفنا المعاصر يجعلنا على قناعة بأن تلك هى فكرة الحرية.*^{١٤} هنا ينوه بولطمان من جديد إلى اعتقاده الذى مؤداه أن النزعة الإنسانية ، باعتبارها نزعة إلحادية فى صميمها أو باعتبار أنها كانت على الأقل تحمل فى طياتها كل إمكانيات النزعة الإلحادية القائلة

Ibid., Loc.cit.(٢١٤)

بالحرية المطلقة والتي تفجرت في الوقت الحاضر ، قد سارت جنباً إلى جنب مع الفكرة المسيحية عن الحرية عبر تاريخ العالم الغربي. وكثيراً ما بذلت محاولات لإيجاد تناغم بين الاثنين عن طريق الجمع بينهما في مركب واحد ، غير أن بولطمان أخبرنا في معرض مناقشته للنزعة الإنسانية كيف أن كل محاولة لإقامة مثل هذا المركب لا بد وأن تنتهي حتما بالفشل وذلك لاستحالة الجمع بين الاثنين في مركب واحد. ولقد سار الحال على هذا النحو إلى أن وصل التطور التاريخي إلى أقصى مداه في القرن العشرين حيث وصلت الأزمة إلى ذروتها ، الأمر الذي أدى إلى حدوث المواجهة الحتمية بين النزعة الإلحادية التي هي الوريث الشرعي للنزعة الإنسانية والتي تؤكد الحرية المطلقة ، وبين الفهم المسيحي لهذه الفكرة والذي يرفض بكل تأكيد أن تكون الحرية مطلقة بالمعنى الإلحادي. ولقد تمخض عن هذه المواجهة الكوارث التي شهدتها العالم الغربي المعاصر والتي تمثلت في حربين عالميتين مدمرتين وما نجم عنهما من كوارث خاصة انتصار الغرب لصالح الحرية المطلقة أو للنزعة الإلحادية أو لعالم ما بعد المسيحية.

ونحن لن نستطيع بالطبع أن نعرض هنا لتفاصيل التطور الذي طرأ على فكرة الحرية والذي أدى في رأي بولطمان إلى هذه الأزمة على مدار التاريخ منذ عصر الإغريق وحتى الوقت الحاضر^{٢١٥}، إذ يكفي الاقتصار هنا على ما وصل إليه هذا التطور في الوقت الحاضر خاصة وأن مشروع بولطمان الذي-ميثولوجي نفسه هو مشروع يخص الإنسان المعاصر في المقام الأول. من هذا الاعتبار يمكن القول أن هذا التطور أدى إلى فهم الحرية بمعنى الاختيار اللامشروط ، بمعنى الذاتية الإنسانية التي لا تحدّها حدود ولا تقيدها قيود ، الأمر الذي ترتب عليه نسبية مفهوم الحقيقة في العلم والأخلاق والدين.^{٢١٦} هذا يعني أن هذا التطور كان

(٢١٥) للتعرف على مراحل هذا التطور منذ عصر الأغريق وحتى الوقت الحاضر ، انظر Ibid., PP.306-314.

Ibid., P.312.(٢١٦)

تطوراً في اتجاه الحرية المطلقة التي لا تعرف قيوداً من أي نوع وتجعل الإنسان المعاصر بمثابة السيد أو السوبرمان الذي أعلن قتل الله وأحل محله الوهية الإنسان ، وبولطمان يرى حقاً أن هذا التطور مهد له القرن الثامن عشر ثم أصبح حاسماً في القرن التاسع عشر^{٢١٧} - ووجد أفضل تعبير عنه على يد نيتشه -

”وانتهى به المطاف إلى النزعة العدمية: فالإنسان السيد ترك لمخترعاته وأصبح الموقف الذي يكشف عنه الواقع الفعلي الآن هو: أن كل شيء يتصف بالوجود لن يكون موجوداً بالنسبة لنا إلا إذا قررنا نحن معشر البشر في التاريخ أن نفهمه باعتباره شيئاً موجوداً. فنحن الآن نقف دوماً في مواجهة العدم ، هذا إذا لم نقرر لصالح ... إيمان معين بالله.“^{٢١٨}

فالإنسان ، هكذا يجب أن نكرر من جديد ، أصبح هو مقياس سائر الأشياء بمعنى أنه أصبح هو وحده الذي يضيف الصواب على ما سوف يكون صواباً لأنه لم تعد هناك أية معايير موضوعية موضوعة سلفاً يمكن الحكم في ضوءها لأنه لم يعد هناك الها كي يقدمها لنا ، واستقل الإنسان بذاتيته المطلقة حتى عن التراث أو عن الدين في كافة صورته وأشكاله باعتباره شيئاً لا يتسق مع حقيقة الموقف الإنساني الذي لا يعرف سوى الحرية المطلقة والشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات. هذه هي النتيجة الحتمية التي سافت إليها فكرة الحرية أعنى النزعة الإنسانية عبر تطورها على مدار التاريخ ، والتي جعلت الإنسان المعاصر على دراية تامة “بأن فكرة الحرية نفسها هي أساس كل الشرور التي أفضت إلى الكارثة في الوقت الحاضر.“^{٢١٩}

Ibid., Loc.cit.(٢١٧)

Ibid., PP.313-314.(٢١٨)

Ibid., P.314.(٢١٩)

غير أن هذا الاعتقاد أدى ، من الناحية الأخرى ، إلى رد فعل يعد نتيجة منطقية مترتبة على هذا الوعي بأن فكرة الحرية هي أساس سائر الشرور التي أفضت إلى الكارثة في المجتمع المعاصر. *فلقد ارتفعت الأصوات تطالب بالعودة مرة أخرى من رحاب حرية الإنسان السيد إلى حيث التراث الذي كان مقبولا أو معمولا به حتى مجئ عصر ديكارت أو عصر التنوير.*^{٢١٠}

غير أن بولطمان يجد في مثل هذه الدعوة إلى العودة إلى التراث دعوة ساذجة ولا تقل في سذاجتها عن الدعوة إلى اختزال بعض مظاهر الكيريجما والإبقاء على بعضها الآخر ؛ أو اختزال إمكانية من الإمكانيات التي كشفت عن نفسها عبر تطور العملية الزمانية في الوقت الحاضر. فأصحاب هذه الدعوة لا يعون أنهم يطالبون بالعودة إلى عصور الميثولوجيا التي ينتمون هم أنفسهم إليها وإن يكن عن غير وعي منهم. وهم لا يعون أن مثل هذه الدعوة سوف تفضي إلى الشيزوفرينيا أو انفصام الشخصية وعدم الإخلاص والنفاق في حالة إكراه الناس على قبول حقيقة تنتمي إلى عصر ولى وانقضى ولم يعد بالإمكان إقرارها في الوقت الحاضر في ضوء التطور الذي كشفت عنه العملية الزمانية. وهم لا يعون كذلك أنه

"من المحال إعادة عقارب الساعة إلى الوراء على هذا النحو إلى حيث مرحلة قديمة من مراحل التطور. فالولاء الحقيقي للتراث لا يكمن في تقنين (أو تقديس) مرحلة معينة من مراحل التاريخ. أن الولاء الحقيقي يكمن ، بالطبع ، ليس فقط في تنفيذ الحاضر أمام محكمة التراث ، بل يكمن أيضاً في تنفيذ التراث أمام محكمة الحاضر. والولاء الحقيقي لا يعنى إعادة التكرار وإنما يعنى نقل أو تطوير الأمور إلى مرحلة جديدة. وهذا التطوير لا يعنى هنا سوى الوصول

إلى مبدأ جديد يقوم على رؤية جديدة لفكرة الحرية بكل ثرائها الذي
انكشف عبر التطور التاريخي.^{٢٢١}

ولكن ما هو المبدأ الجديد الذي توصل إليه بولطمان بعد انكشافه له عبر
التطور التاريخي؟ لقد علمنا بولطمان من قبل أن هذا المبدأ لا يمكن أن يكون
إما/أو - إما الإيمان المسيحي الذي يرفض بالقطع الحرية المطلقة/أو الحرية
المطلقة أو الإلحادية. وهو علمنا أيضاً أن رفضه لذلك لا يعنى أنه لا يريد هذا
البديل ، ولا ذاك. ويبقى الطريق الثالث ، أعنى ، طريق قبول الاثنين معاً وفي
نفس الوقت أو انقسامه إلى النقيض الإيماني ، والنقيض الإلحادي. هذا هو
الطريق ، هذا هو المبدأ ، هذه هي الفكرة التي عايشها بولطمان منذ بداية حياته ،
وكما نوه في سيرته الذاتية ، قبل أن يعبر عنها ، والتي يجدها الآن أكثر انطباقاً
على الواقع المعاصر.

هذا المبدأ ضمنه بولطمان - وبدهاء شديد - عبارته التالية التي ساقها
قرب نهاية مقاله أهمية فكرة الحرية بالنسبة للحضارة الغربية" ، والتي تقول:

"إن القضية (قضية الحرية) تبدو لي قضية تخص ما إذا كان الإعلان
الوجودي الذي يقضى ... بارتداد المرء إلى نفسه وأخذه لوجوده على
عاتقه هو إعلان يقضى باستقلال المرء استقلالاً يمثل قمة الهيوبرس
الإنساني ، أم يدعوه إلى التواضع والانفتاح الراديكالي (على المفارق
أو الله) ؟ إنني أرى أن الإجابة على هذا السؤال هي إجابة غامضة
بحكم طبيعتها ، ولا بد أن تكون كذلك بحكم طبيعة الأمور. وذلك لأن
هذه القضية لن تخرج عن كونها مسألة قرار يعي الإنسان من خلاله أن
قضية وجوده لا يمكن أن تحل ... إلا بواسطته هو نفسه وفي عزلة
التامة ، وإنه يتحتم عليه أن يكون نفسه أو ذاته - نظراً لاستحالة أن
يحل أحد محله في ذلك - وأن حقيقة الوجود التي نستعلم عنها هي
حقيقة وجودنا نفسه ، ولن نستطيع أن نعتبرها حقيقتنا إلا من خلال
التواجد الفعلي. هذه المعرفة قد تؤدي إلى الهيوبرس الذي يتبدى في

حد ذاته فى حالة نيتشه. غير أنها يمكن أن تكون أيضًا انفتاحًا على
العنصر المفارق الذى يجابهنا دومًا وباستمرار.^{٢٢٢}

فهنا ينوه بولطمان إلى أن الفصل فى قضية الطريق الذى يسلكه المرء عندما يأخذ
على عاتقه مسئوليته عن وجوده يقوم على قرار المرء الشخصى وحده فى
استقلال تام عن أى مؤثرات كائنة ما كانت. فهذا القرار قد يكون قرارًا بتحقيق
الحرية المطلقة أو السوبرمان أو الإنسان الأعلى وبالتالي إقرار أن حقيقة وجودنا
لا مصدر لها سوى العدم ذاته ، أو قد يكون قرارًا بالخضوع لـ والانفتاح على
المفارق أو الله باعتباره المصدر الأساسى للوجود. غير أن منطق بولطمان هنا
يعلمنا أن قراره الشخصى ليس قرارًا لصالح هذا ، على حساب ذاك - إما/أو -
كما أنه ليس قرارًا برفض هذا ، وذاك ، وإنما هو قرار بإقرار الاثنين معًا لكونهما
ظاهرتين أصليتين فى وجود المرء إحداهما مصدرها العدم ، والأخرى مصدرها
الله. صحيح أن بولطمان يزعم هنا أن القرار الإلحادى هو قرار بالوقوع فى
الهيوبرس أو فى المفهوم اللاهوتى للإيمان ، الأمر الذى يجعل صاحب هذا
الهيوبرس - وهو يذكر نيتشه فى هذا السياق ، إلى جانب هيدجر ، وسارتر -
يقف دومًا بحاجة إلى القرار الإيمانى. غير أن هذا الزعم لا يخرج عن كونه حيلة
علنية من جانب بولطمان لتغطية موقفه الإلحادى تجنبًا لغضبة اللاهوت الذى يزعم
أنه ينتمى إليه. فنحن لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أبدًا اعتقاد بولطمان الراسخ
الذى ورد فى أكثر من مناسبة سابقة والذى مؤداه أنه يرى أن إلحاد الفلسفة
يختلف عن المفهوم اللاهوتى للإيمان. وما ذلك إلا لأن إلحاد الفلسفة يحتاج إلى
حل إلحادى ، فى حين أن المفهوم اللاهوتى للإيمان - ومن ثم للهيوبرس - هو
مفهوم لا يقتضى سوى الإجابة اللاهوتية. والمغزى الذى يرمى إليه من وراء
إقراره لهذا الاختلاف هو إقرار النقيضين معًا باعتبارهما ظاهرتين أصليتين لا
غنى عنهما - نظرًا لاستحالة قيام أى مركب منهما سواء فى الماضى ، أو فى

Ibid., PP.322-323.(٢٢٢)

الحاضر ، أو حتى في المستقبل. ولعل هذا المعنى الأخير هو الذى جعله يختتم حديثه عن فكرة الحرية بالعبارة الماكرة التالية التى تقول:

"دعنا نختم حديثنا بهذه العبارة: ليست هناك وصفة يمكنها استرداد الحرية المفقودة. وهناك فقط مناشدة الفرد بتأمل حريته وتأمل ذاته. وقد يخدمه فى ذلك تأمل التراث ، وكذلك الوقوف على فهم أوضح لطبيعة الحاضر. فهذا من شأنه أن يقود إلى إدراك طبيعة الحرية ويجعلنا فى نفس الوقت على دراية بسموها وبعظمة وروعة المجازفات المتضمنة فيها ، تلك المجازفات التى تجعل الإنسان إنساناً حقيقياً. إن الطريق يسير فى الوقت الحاضر فى اتجاه الإحساس بالوحدة التى من خلالها قد يتم سماع ذلك الصوت الذى يمنحنا حريتنا ، وذواتنا الحقيقية. إن كل فرد من الأفراد ليس أمامه إلا أن يخاطر أو يجازف بنفسه: وليس هناك أى ضمان. غير أن المستقبل لن يزدهر إلا من خلال مجازفات الأفراد." ٢٢٢

إن وجه المكر فى هذه العبارة يكمن فى كونها عبارة مزدوجة أو متناقضة المعنى تماماً بصورة تجعل من المحال ترجيح أى نقيض ، على الآخر. فالعبارة تعد بمثابة دعوة للفرد لتحقيق حريته الأصيلة ، وذلك من خلال وضع ذلك على عاتق الفرد وحده (لأنه ليست هناك وصفة كائنة ما كانت حتى يمكن أن تقدم له بصورة مباشرة لكى يسترد بها حريته التى فقدتها) باعتباره هو وحده صاحب القرار. غير أن الوصول إلى القرار السليم يمكن أن يتم بمساعدة تأمل التراث من ناحية ، وتأمل التطورات التى حدثت فى الواقع المعاصر من ناحية أخرى. وإذا كان صحيحاً أن تأمل التراث معناه تأمل الدين ، وأن تأمل التطورات المعاصرة معناه تأمل التطور الإلحادى ، فإن هذا يعنى ، طبقاً لـ بولطمان ، إن القرار يجب أن يضع فى اعتباره الاثنين معاً ومن ثم يكون قراراً لصالح النقيض الدينى ،

والنقيض الإلحادى. هذا القرار هو قرار يتخذه الفرد وحده فى حالة العزلة الكاملة وإن يكن بمساعدة ذلك الصوت الذى لن يسمعه إلا فى حالة الانعزال هذه. وبولطمان نفسه لم يوضح عن عمد ماهية ذلك الصوت الذى لن نسمعه إلا فى حالة العزلة ، فى حالة الصمت كما قال هيدجر ، والذى يمكنه أن يمنحنا حريتنا وذواتنا الحقيقية ، والسبب فى ذلك يرجع إلى أنه يرحب بالارتدواجية الكامنة هنا. فهذا الصوت قد يكون صوت الإله أو قرار الإيمان ، وقد يكون أيضاً نداء الضمير بالمعنى الإلحادى الذى تحدث عنه هيدجر^{٢٢٤} والذى يدعونا إلى المثل أمام أنفسنا، بعد استدعائنا من الحياة اليومية وصخبها الروتينى التافه ، ويهيب بنا أن نصبح ذواتنا أصيلة تتمتع بالحرية المطلقة التى لن تكون ممكنة إلا فى حالة "موت الله". هنا يكون المرء أمام مخاطرتين إحداهما مخاطرة أو مجازفة الإيمان المصحوبة بالخضوع للمفارق أو الله ، والأخرى مخاطرة الإلحاد أو الحرية المطلقة أو الإنسان السيد الذى لا يعرف سوى الإجابة الإلحادية. وبولطمان يهيب بنا أن نرفض - إما/أو - وأن نقبل النقيضين معاً: الإيمانى ، والإلحادى ، نظراً لأنهما ظاهرتين إنسانيتين أصليتين فى وجود المرء ويستحيل كبح إحداهما ، على حساب الأخرى هذا إذا كنا نريد حقاً تجنب كوارث مقبلة ربما أشد فتكا من الكارثة السابقة ، والعيش عيشة جديرة بأن تعاش حقاً. هذا هو التناقض الجوهرى الذى يقره بولطمان والذى يجعله منقسماً ، مثل بول تلش ، إلى النصف ، والنصف ، أو النقيض ، والنقيض ، وهو أيضاً التناقض الذى تصب فيه سائر متناقضاته الأخرى.

بهذه الكلمات نكون قد وصلنا إلى نهاية هذه الدراسة ، ولسوف تتضمن الخاتمة مجملًا لأهم نتائجها.

(٢٢٤) راجع للمؤلف ، "الكتاب الأول" ، ص ٣٢٧-٣٢٨.

خاتمة

لقد ساقنا فحصنا لمشروع بولطمان الذى-ميثولوجى فى بعده النظرى إلى مجموعة من النتائج التى تنطوى على قدر كبير من الأهمية ، على الأقل ، بالنسبة للمهمة التى أخذتها هذه الدراسة على عاتقها. وأول النتائج التى يمكن أن تطالعنا هنا تخص إمكانية تقسيم مشروع بولطمان إلى بعدين رئيسيين أحدهما نظرى خالص ، والآخر عملى خالص. فلقد ثبت لنا أن هذه الإمكانية هى قطعاً إمكانية حقيقية أو فعلية عند بولطمان ، باعتبار أن البعد النظرى لهذا المشروع مستقل كما رأينا بموضوع محدد ، حتى وإن كان يعد امتداداً لموضوع البعد العملى الذى سوف يستقل به الجزء الثانى من هذا الكتاب الثانى ، الذى وعدت بإصداره فى وقت لاحق.

أما النتيجة الثانية فتخص إمكانية تطبيق بولطمان لمشروعه النظرى بطريقتين متناقضتين إحداها إيمانية علنية ، والأخرى إلحادية خفية. فلقد ثبت لنا أن مشروعه نفسه يطبق بهاتين الطريقتين اللتين تعتبران انعكاساً لانقسام بولطمان نفسه إلى نقيض إيمانى ، ونقيض إلحادى يريد هما معاً ولا يضحى أبداً بالواحد منهما ، على حساب الآخر.

وفى إطار التطبيق الإيمانى اتضح لنا أن هذا التطبيق ينقسم عند بولطمان إلى مرحلتين رئيسيتين إحداها نقدية أو سلبية (مرحلة الهدم) ، والأخرى تأويلية أو تفسيرية إيجابية (مرحلة البناء). كما ثبت لنا أن بولطمان نفسه ينفذ مرحلته الأولى فى ضوء معيارين رئيسيين أحدهما هو معيار العلم الطبيعى المعاصر ، والآخر هو معيار الفهم-الذاتى للإنسان المعاصر. وفى ضوء هذين المعيارين قام بولطمان بنقد ميثولوجيا العهد الجديد ، رؤيته فى العالم ، باعتبارها رؤية

ميثولوجية عفا عليها الزمن ولم تعد مقبولة سواء في ضوء الرؤية العلمية التي أصبح يقرها الإنسان المعاصر ويجدها الأصدق والأقرب إلى الحقائق وتدحض الرؤية الميثولوجية من كافة الاعتبارات ، أو حتى في ضوء الفهم-الذاتي للإنسان المعاصر والمتسق تمامًا مع رؤيته العلمية. وانتهى بولطمان من هذا النقد إلى أن هذه الميثولوجيا لم تكن تقصد أصلاً إلى الحديث عن رؤية علمية في العالم تدعى أو تزعم الاحتكام إلى الموضوعية ، على غرار ما يقترح أسلوبها الحرفي المجازي التصويري ، وإنما تقصد أصلاً إلى التعبير عن تلك التي تكمن في الأسطورة نفسها والتي طمست في لغتها المجازية ، أعني ، عن الكيريجما ؛ عن كلمة الله المرسلّة إلى البشر ؛ عن فهم-ذاتي لوجود أصيل هو أصلاً وجود المرء ويتعين عليه أن يتخذ قراراً بشأن تحقيقه ، كما يعد مفهوماً حتى بالنسبة للإنسان المعاصر اللا-ميثولوجي. والطريق الوحيد الذي وجده بولطمان ملائماً لتحرير هذه الكيريجما من اللغة المجازية للميثولوجيا التي اندست فيها هو طريق إعادة تأويل الميثولوجيا تأويلاً وجودياً. هذا الطريق في مجمله يمكن أن يتلخص في كلمة واحدة هي الديميثولوجيا.

أما المرحلة الثانية فقد أوضحت لنا أنها تصور انتقال بولطمان من مرحلة النقد إلى مرحلة إعادة التأويل ليس بفرض تدمير أو استبعاد الميثولوجيا استبعاداً كاملاً ، بل بغرض إجراء ديميثولوجيا لها أعني بغرض الكشف عن المعنى الأعظم الكامن خلف لغتها المجازية ويعبر عن مقصدها الحقيقي ، أعني ، عن الكيريجما ؛ عن فهم أصيل لوجود إنساني هو أصلاً وجود المرء ويتعين عليه أن يتخذ قراراً بشأن تحقيقه.

هنا استبان لنا أن التزام بولطمان في هذه المرحلة هكذا بتأويل نصوص الكتاب المقدس تأويلاً وجودياً ، أعني ، تأويلاً يكشف عن فهم الوجود الإنساني الفريد أو الأصيل الذي يجده كامناً فيها ، قد دفعه إلى التماس العون في هذا المشروع من سائر الفلاسفة الذين وجدهم قد ارتادوا مجال تحليل معنى الوجود

الإنسانى المعطى مع الوجود ذاته وذلك فى ضوء وعيهم-الذاتى المباشر أو فى ضوء خبرتهم المباشرة بوجودهم أو فى ضوء فهمهم-الذاتى الطبيعى لوجودهم ومن ثم قدموه (التحليل) بمعزل عن أى مؤثرات -دينية أو غير دينية- كائنة ما كانت. وفى النهاية أتضح لنا أنه لا يعتمد فى هذه العملية التأويلية إلا على تحليل هيدجر الفلسفى للوجود نظراً لأنه وجد أن هيدجر "الوجود والزمان" هو الذى قدم حتى وقتنا هذا أفضل منظور ؛ وأفضل مفاهيم ، لفهم الوجود الإنسانى. وهكذا أصبح تحليل هيدجر الفلسفى لمعنى الوجود الإنسانى هو الذى يزود بولطمان ليس فقط بالمنظور وبالمفاهيم الخاصة بفهم الوجود التى تمكنه من التأويل الدقيق ، بل أيضاً بالفهم المسبق للوجود ، الذى يأخذه معه وهو يذهب إلى نصوص الكتاب المقدس بغية تأويلها تأويلاً وجودياً.

وفى النهاية أتضح لنا أن هذا الدور الذى حدده بولطمان المؤمن لفلسفة هيدجر ، قد مكنه من الزعم تارة أنه يستخدم هذه الفلسفة كأداة هرمنيوطيقية خالصة أعنى كأداة تساعد على التأويل المحكم أو الدقيق ؛ على الديثولوجيا ، ومن الادعاء تارة أخرى أن تحليل هيدجر الفلسفى متطابق مع تأويل الوجود الذى يقدمه هو من خلال مشروعه ، أو هو عبارة عن لاهوت طبيعى قدم بطريقة فلسفية مستقلة تماماً عن أى مؤثرات دينية. وهو فعل ذلك حتى ينفى عن نفسه تهمة الإلحاد باعتبارها التهمة الأساسية المحتملة المترتبة على اعتماده على تحليل هيدجر الذى لا يخرج فى الأساس عن كونه تحليلاً إحادياً فى جوهره وصميمه ، وحتى يجد مبرراً مقنعاً فى الظاهر يبرر به اعتماده على هذه الفلسفة حيث اعتقد أن اعتماده على هذه الفلسفة سوف يبدو فى هذه الحالة شيئاً طبيعياً مادامت تقول نفس ما يقوله العهد الجديد ولكن بصورة مستقلة تماماً عن أى مؤثرات دينية ، وحتى يستطيع فى النهاية أن يجد تبريراً للقول بأن ما يقوله العهد الجديد عن الوجود الإنسانى الأصيل - وغير الأصيل - لا يخرج عن كونه

استجابة عامة لحاجة الإنسان الطبيعي - الذى يتمتع بشئ من الوعى الأولى
الهش بالله - وليس مفروضاً على الإنسان فرضاً قسرياً من الخارج.

أما النتيجة الختامية التى انتهينا إليها فى هذه المرحلة فهى تخص زعم
بولطمان اللاهوتى الذى مؤداه أن تحليل هيدجر الفلسفى المجرى للوجود الإنسانى
يقتصر فقط على تحليل الوجود الإنسانى المتناهى فى الزمان والمكان ، ولا
يستطيع أن يجيب على قضية الوجود الشخصى للمرء لكونه لا يضع فى اعتباره
الأحداث العينية للحياة المتحققة فى التو واللحظة ، المواجهات العينية للحياة
الشخصية التى تخص المرء وحده ، ولأن هذا الفهم-الذاتى أو الشخصى للوجود
الشخصى لا يمكن أن يتحقق إلا بواسطة وحى أو كشف الله المتحقق فى اللحظات
العينية فى التو واللحظة (أو هنا والآن) أو بواسطة الروح القدس الذى لا يكون
تحت تصرف المرء ؛ لا يكون فى حوزة المرء ، وهو يضع نظرية فى الوجود
الإنسانى - هذا على الرغم من أن التحليل الفلسفى المجرى يستطيع أن يجعل
المرء منفتحاً على كلمة الكتاب المقدس من خلال وضعه على عاتق المرء
مسئوليته الكاملة عن وجوده الشخصى ومن ثم مهياً لاتخاذ قرار الإيمان أو قرار
تحقيق وجوده الشخصى على نحو أصيل والذى لن يتحقق تحققاً فعلياً إلا بواسطة
الله الفاعل الذى يقابلنى فى كلمته.

أما فى إطار التطبيق الإلحادى لمشروع بولطمان الذى-ميثولوجى فقد
اكتشفنا أول ما اكتشفنا أن بولطمان الملحد لا يستخدم فلسفة هيدجر كمجرد أداة
هرمنيوطيقية خالصة ، كمجرد خادمة لمشروعه الديميثولوجى ، وإنما جعلها
صاحبة الجلالة التى يقيم عليها مشروعه الذى-ميثولوجى وتجعله يضحى
باللاهوت إرضاء لها ، أعنى ، جعلها البديل الطبيعى لللاهوت ، الذى يقيم عليه
مشروعه على نحو يجعل المشروع فى نهاية المطاف مجرد تكرار أو ترديد لهذه
الفلسفة.

هذا الاكتشاف اعقبناه باكتشاف آخر أهم مؤداه أن بولطمان الملحد لم يعد يتحدث في هذا التطبيق الإلحادى عن فلسفة هيدجر باعتبارها لاهوتاً طبيعياً ، كما فعل بولطمان المؤمن ، وإنما أصبح يتحدث عنها ، وإن يكن بصورة خفية ، باعتبارها الحل الوحيد المتسق مع الموقف الوجودى برمته.

والنتيجة التى انتهينا إليها فى ضوء هذين الاكتشافين هى أن مطابقة بولطمان بين مشروعه وبين فلسفة هيدجر الإلحادية لا تفضى إلا إلى نتيجة خفية واحدة هى أن مشروعه نفسه هو مشروع إلحادى فى جوهره وصميمه. هنا وهنا فقط تحولت الديميثولوجيا إلى دى-ميثولوجيا ، أعنى ، تحولت من كونها مشروعاً إيمانياً يقدم الإجابة الإيمانية ، إلى كونها مشروعاً إلحادياً لا يهدف إلا إلى تحطيم الميثولوجيا ومعها الكيريجما. وفى النهاية تحول المشروع من كونه مشروعاً إيمانياً يهدف أساساً إلى جعل رسالة العهد الجديد مفهومة بالنسبة للإنسان المعاصر اللا-ميثولوجى ، إلى كونه مشروعاً إلحادياً يفرق بين إنسان ملحد هو وحده الجدير بأن يلقب بالمعاصر ، أو بالسوبرمان ، أو بالإنسان الأعلى ، ولا يعرف سوى الإجابة الإلحادية ، وبين ذلك الذى يعيش فى حالة الخطيئة - غير المؤمن - والذى هو من صنع اللاهوت ومن ثم يقف دوماً فى حاجة إلى الإجابة اللاهوتية ، والذى يرتد به بولطمان الملحد (ومن ثم بالمؤمن) إلى عصور الميثولوجيا ، إلى عصر ما قبل العلم ، حتى وإن كان لا يزال باقياً على قيد الحياة.

أما النتيجة النهائية التى انتهت إليها الدراسة فهى أن هذا التطبيق الإيمانى-الإلحادى لمشروع بولطمان الدى-ميثولوجى يعد انعكاساً لموقفه الشخصى الذى لا يخرج عن كونه موقفاً إيمانياً-إلحادياً من البداية إلى النهاية. هذا الموقف عايشه بولطمان منذ بداية حياته واستمر معه عبر تطوره الحياتى-الفكرى. لقد كان بالنسبة له مسألة حياة قبل أن يكون فكرة عاش وناضل من أجلها ، الأمر الذى يعنى فى نهاية المطاف أن تناقض النقاد بخصوص موقف بولطمان يرد فى النهاية إلى تناقض موقف بولطمان نفسه - حتى وإن كان النقاد

قد عجزوا عن فهم حقيقة هذا التناقض فى شموليته الأمر الذى اضطرهم إلى الانحياز فى النهاية إلى هذا النقيض ، أو ذاك - وليس مرده إلى تناقض النقاد أنفسهم على نحو ما زعم ماكورى. ومن ثم تكون مخاوف اللاهوتيين تجاه مشروع بولطمان هى مخاوف لها ما يبررها عند بولطمان نفسه - بغض النظر عما إذا كان بولطمان نفسه على صواب فيما ذهب إليه أم لا. فموقف بولطمان لا يخرج عن كونه "خليطاً" من أفكار متناقضة يمكن أن ترد فى النهاية إلى تناقض الإيمان - الإلحاد. هذه النتيجة الأخيرة تأكدت لنا حتى من خلال فحصنا لفهم بولطمان لعلاقة المسيحية بالنزعة الإنسانية المعاصرة ، وللموقف الإنسانى فى المجتمعات الغربية المعاصرة ، ولأهمية فكرة الحرية بالنسبة للحضارة الغربية. فلقد اكتشفنا أن هذا الفهم يركز فى نهاية المطاف على التناقض الرئيسى الذى شكل حياة وفكر بولطمان أعنى تناقض الإيمان - الإلحاد.

فى النهاية لا يجب أن يفوتنى أن اسجل اقتناعى الذى سوف أحاول إثباته فى دراسة مقبلة ، والذى مؤداه أن مشروع بولطمان الديميثولوجى قد أثر فى العديد من المفكرين والفلاسفة العرب فى الوقت الحاضر أخص منهم بالذكر الأستاذ الدكتور "حسن حنفى" ، والأستاذ الدكتور "جابر عصفور" ، والأستاذ الدكتور "لصر حامد أبو زيد" ، وغيرهم. فهم جميعاً تأثروا بشكل أو بآخر بمشروع بولطمان الديميثولوجى - مثلما تأثر بعضهم أيضاً خاصة الأستاذ الدكتور "حسن حنفى" بمشروع "بول تلش" - وإن كانوا قد تجاوزوه (كل من منظوره الخاص) إلى حيث تأصيله بما يتفق مع طبيعة إدراكهم العميق لعمق الهاوية التى تضرب بجذورها فى واقعنا المعاصر ومع اقتراحاتهم التى قدموها للخروج منها.

وأخيراً يبقى السؤال: هل هذا التطبيق الإيمانى - الإلحادى لمشروع بولطمان الذى -ميثولوجى فى بعده النظرى - ينعكس أيضاً على تطبيقه للمشروع بعده العملى؟ إن الإجابة على هذا السؤال سوف تشكل الجزء الثانى من هذا الكتاب الثانى ، الذى نأمل فى إصداره فى وقت لاحق.

المراجع

أولاً: المراجع العربية

- ١- دكتور وهبه طلعت أبو العلا: "جذور إلحادية فى مذاهب لاهوتية"،
الكتاب الأول ، بول تلش ، طبعة
خاصة ، مطابع مصطفى الهاللى،
القاهرة ، ١٩٩٣م.
- ٢- دكتور وهبه طلعت أبو العلا: "الوجود المقلوب ، رؤية فلسفية
معاصرة" ، تقديم الاستاذ الدكتور عبد
الهادى الجوهري ، استاذ الاجتماع
السياسى وعميد كلية الآداب جامعة
المنيا ، طبعة خاصة ، المنيا ،
١٩٩٥م.

ثانياً: المراجع الأجنبية

- 1- Abraham Kaplan, The New World of Philosophy,
Vintage Books, New York, 1961.
- 2- Austin Farrer, An English Appreciation, in
Kerygma And Myth, a
Theological Debate, Vol.1, Ed
by Hans Werner Bartsch,
Translated by Reginald H.
Fuller, Second Edition, S.P.C.K.,
London, 1964.
- 3- David Wood, Philosophy at The Limit, Unwin
Hyman Ltd., London, 1990.
- 4- Ernst Fuchs, The Hermeneutical Problem, in
The Future of Our Religious

Past, Essays in Honour of
Rudolf Bultmann, Ed. by **James
M. Robinson**, Translated by
Charles E. Carlston and **Robert
P. Scharlemann**, Harper and
Row, Publishers, New York,
London, 1971.

- 5- **Ernst Lohmeyer**, **The Right Interpretation of The
Mythological**, in **Kerygma and
Myth, a Theological Debate**,
Vol.1.
- 6- **Friedrich K. Schumann**, **Can The Event of Jesus
Christ Be Demythologized?**, in
**Kerygma and Myth, a
Theological Debate**, Vol.1
- 7- **Gustav Brondsted**, **Two World Concepts - Two
Languages**, in **Kerygma and
Myth, a Theological Debate**,
Vol.2, Ed. by **Hans- Werner
Bartsch**, Translated by **Reginald
H. Fuller**, S.P.C.K., London,
1962.
- 8- **Guyton B. Hammond**, **Man in Estrangement, a
Comparison of The Thought of
Paul Tillich and Erich Fromm**,
Vanderbilt Univ. Press,
Nashville, Tennessee, U.S.A.,
1963.
- 9- **Hans-Werner Bartsch**, **The Present State of The
Debate (1954)**, in **Kerygma and
Myth, a Theological Debate**,
Vol.2.
- 10- **Helmut Thielicke**, **The Restatement of New
Testament Mythology**, in
**Kerygma and Myth, a
Theological Debate**, Vol.1.
- 11- **Jean Paul Sartre**, **Existentialism and Humanism**,
Methuen and Co. Ltd., England,
1948.

- 12- John Cruickshank, **Aspects of The Modern European Mind** Harlow, Longmans, 1969.
- 13- John Macquarrie, **The Scope of Demythologizing, Bultmann and His Critics**, SCM Press Ltd., London, 1960.
- 14- John Macquarrie, **Studies in Christian Existentialism**, The Westminster Press, Philadelphia, 1965.
- 15- John Macquarrie, **Twentieth-Century Religious Thought, The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960**, Harper and Row, Publishers, New York and Evanston, 1963.
- 16- John Macquarrie, **Existentialism**, Penguin Books, Great Britain, 1972.
- 17- John Macquarrie, **An Existentialist Analysis, a Comparison of Heidegger and Bultmann**, Harper and Row, Publishers, New York and Evanston, 1965.
- 18- Julius Schniewind, **a Reply to Bultmann, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.1.**
- 19- Karl Barth, **Rudolf Bultmann - an Attempt to Understand Him, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2.**
- 20- Karl Jaspers, **Myth and Religion, in Kerygma and Myth, a Theological Debate, Vol.2.**
- 21- Patrick Hanks (Ed.), **The New Hamlyn Encyclopedic World Dictionary**, Golden Press, London, 1971
- 22- Robert D. Knudsen, **Rudolf Bultmann, in Creative Minds in Contemporary Theology**, Ed. by Philip Edgcumbe Hughes, Wm. B.

**Eerdmans Publishing Co.,
Grand Rapids, Michigan, 1966.**

- 23- Robert W. Funk, Introduction, in Rudolf Bultmann, Faith and Understanding, Ed. with an Introduction by Robert W. Funk, Translated by Louise Pettibong Smith, Fortress Press, Philadelphia, 1987.**
- 24- Rudolf Bultmann, Theology of The New Testament, Vol.1, Translated by Kendrick Grobel, Charles Scribener's Sons, New York, 1951.**
- 25- Rudolf Bultmann, Autobiographical Reflections (1956), in Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, Selected, Translated, and Introduced by Schubert M. Ogden, Living Age Books, INC., New York, 1960.**
- 26- Rudolf Bultmann, The Historicity of Man and Faith (1930), in Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann.**
- 27- Rudolf Bultmann, Is Exegesis Without Presupposition Possible (1957), in Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann.**
- 28- Rudolf Bultmann, On The Problem of Demythologizing (1952), in Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology, and Other Basic Writings, Selected, Edited, and Translated by Schubert M. Ogden, Fortress Press, Philadelphia, 1984.**

- 29- **Rudolf Bultmann, Science and Existence (1955), in
Rudolf Bultmann, New
Testament and Mythology, and
Other Basic Writings.**
- 30- **Rudolf Bultmann, New Testament and Mythology,
in Kerygma and Myth, a
Theological Debate, Vol.1.**
- 31- **Rudolf Bultmann, Bultmann Replies to His Critics,
in Kerygma and Myth, a
Theological Debate, Vol.1.**
- 32- **Rudolf Bultmann, The Case For Demythologizing,
a Reply, in Kerygma and Myth,
a Theological Debate, Vol.2.**
- 33- **Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology,
Charles Scribner's Sons, New
York, 1958.**
- 34- **Rudolf Bultmann, Foreward, in John Macquarrie,
an Existentialist Theology, a
Comparison of The Thought of
Heidegger and Bultmann,
Harper Torchbooks, Harper and
Row, Publishers, New York and
Evanston, 1965.**
- 35- **Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The
Presence of Eternity, The
Gifford Lectures, 1955, Harper
Torchbooks, Harper and
Brothers, New York, 1957.**
- 36- **Rudolf Bultmann, The Problem of Hermeneutics
(1950), in Rudolf Bultmann,
Essays, Philosophical and
Theological, Translated By
James C. G. Greig, The
Macmillan Company, New York,
1955.**
- 37- **Rudolf Bultmann, Humanism and Christianity
(1948), in Rudolf Bultmann,
Essays, Philosophical and
Theological.**

- 38- Rudolf Bultmann, **The Significance of The Idea of Freedom For Western Civilization**, in Rudolf Bultmann, **Essays, Philosophical and Theological**.
- 39- Rudolf Bultmann, **Forms of Human Community**, in Rudolf Bultmann, **Essays, Philosophical and Theological**.
- 40- Schubert M. Ogden, **The Understanding of Theology in Ott and Bultmann**, in **The Later Heidegger and Theology**, Ed. by James M. Robinson, John B. Cobb, Jr. Greenwood Press, Publishers, U.S.A., 1979.
- 41- William Geddie (Ed.), **Chambers's Twentieth Century Dictionary**, W. and M. Chambers Ltd., London, 1952.
- 42- William Nicholls, **Systematic and Philosophical Theology**, Penguin Books Ltd., England, 1969.

رقم الايداع بدار الكتب ٩٦/١١٧٨٨

الترقيم الدولي X - ١٧٥ - ٢٠٨ - ٩٧٧

طبع بالمطبعة الفنية - ت : ٣٩١١٨٦٢

جذور إلحادية فى مذاهب لاهوتية

الكتاب الثانى

يرى المؤلف أن الوقت قد حان لفتح ملف مشروع بولطمان الديميثولوجى لأنه يجد فيه بداية - مجرد بداية - لإعادة تكوين العقل المعاصر على نحو يخلصه من الأسطورة التى لازالت تهيمن على تفكيره فى هذا العصر العلمى!، ونقطة انطلاق نحو محاولة وضع أسس جديدة لحوار مشترك بين الأديان نحن أحوج ما نكون إليه فى ضوء